

1 §. 15. Die höhere Cultur des Verstandes im Auge haben

die Sphinx, das geheimnißvolle Gewölbe, jedes Wagniß für der Ewigkeit, dessen geheimnißvolle ruhige Lächeln.

der Welt, ganz hervorzieht sich der Dämmerung.

Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit, Dreipersönlichkeit Gottes.

von der Monas zur Dyas und zur Trias.

die Gottebenbildlichkeit des Menschengeistes.

die meisten Kirchenväter schreiben die Uroffenbarung und allzu [illegible] Gottes mit den Menschen im alten Bunde dem Logos zu.

So entschieden wie der hl. Athanasius hat Niemand die Wesensgleichheit in der Personverschiedenheit der Trinität erkannt.

Die Unerkennbarkeit und Unerfaßlichkeit des Dreieinigkeitsgeheimnisses.

Die Trinitätslehre als Mysterium des Glaubens.

Die Offenbarungstrinität.

Dem Tertullian ist das Wort Trinitas schon sehr geläufig.

Die Trinitätslehre stützt sich nämlich auf Autorität nicht auf Vernunftserkenntniß.

Die Trinität ist das eigentlichste Geheimniß, κατ' ἐξοχήν das Mysterium.

Dem Sohn gesteht: ich bin vom Vater ausgegangen, von dem hl. Geiste gestehet der Sohn.

der Monarchianismus, das entgegengesetzte Extrem des Arianismus.

der Monophysitismus, der Monergetismus und der Monotheletismus.

Der Richter am jüngsten Tage wird als Sohn Gottes bezeichnet.

Anomoins; Christi schlimmster Feind.

Das überkritische Allegorisieren ist eine Art von Tendenzdenkerei.

der Johanneische oder christliche Logos ist von dem platonischen, philonischen und gnostischen wohl unterschieden.

der hl. Gregor von Nazianz führt 33 Namen des Sohnes an.

Jesus liebte es, sich häufig mit dem schlichten und demüthigen Namen Menschensohn zu bezeichnen.

Das erste des Moment verkündete [illegible] sich den Glaubens dunkler; das [illegible] vollständig; [illegible]

Leonard Betz.

pervidi. perlegi. perscripsi.

Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.
Pater de coelis Deus: miserere nobis:
Fili Redemptor mundi Deus: miserere nobis
Spiritus sancte Deus: miserere nobis:
Sancta Trinitas unus Deus: miserere nobis:

Wir lieben Gott, sagt der hl. Gregor von Nazianz, weil wir ihn erkennen; aber wir glauben an ihn, weil wir ihn nicht begreifen.

Das vierte Jahrhundert ist das Zeitalter der trinitarischen Kämpfe.

Der hl. Gregor von Nazianz, der Theologe per eminentiam, der Freund und Studiengenosse des großen Basilius, der Schüler und Nachfolger des unsterblichen Athanasius.

nicht nach Art der Philosophen, sondern der galiläischen Fischer lehren.

Eine cognitio comprehensiva Gottes ist uns unmöglich.

Das [illegible] in Wesensgleichheit und [illegible].

Die Trinität ist die unendliche Verbindung dreier Unendlichen.

Wir können so auch an einzelne der drei Personen unsere Gebete richten.

Der Ungezeugte und Ursprunglose, der Erzeugte und das Hervorgegangene.

Nomen deorum, gleichsam ein [illegible] von Göttern mit [illegible] ausdrückt.

Das Veränderliche ist nicht Name für das Unveränderliche, das Irdische nicht für das Himmlische.

[illegible]

Die Trinitätskämpfe ziehen sich durch die ersten Jahrhunderte der Kirche hindurch.

[illegible]

Hauptkrankheiten der Scholastik.

[illegible] mit den Worten

die Bekämpfer der Gottheit des Hl. Geistes, die Macedonianer, auch Marathonianer, Pneumatomachen genannt.

ein theologisches Monstrum.

von einem Allgeist träumen und fabeln.

der Hl. Geist wird vom Hl. Petrus Gott genannt.

der Gott, der in uns wohnt, ist der Hl. Geist.

die Aushauchungskraft des Vaters.

die Liebe ist der Ursprung des Geschenkes, ist die wichtigste Gabe, das vornehmste aller Geschenke, darum heißt der Hl. Geist auch Donum.

das dreimal Heilig mit den Seraphim singen, die drei Heiligkeiten in eine Herrschaft und in eine Gottheit zusammenziehen.

Gott hat den Geist des Sohnes in unsere Herzen gesandt, welcher ruft: Abba, Vater, Gal. 4, 6.

das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist dem durch die göttliche Wahrheit erleuchteten Auge ein unermeßliches Lichtmeer, worin die drei göttlichen Personen sich ihm darstellen in ihrer unerforschlichen Wesenheit.

# Die Lehre

von der

# göttlichen Dreieinigkeit

nach dem

**heiligen Gregor von Nazianz,**

dem Theologen,

mit Berücksichtigung

**der älteren und neueren Darstellungen dieses Dogma.**

Von

**Joseph Hergenröther,**

Priester der Diöcese Würzburg.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1850.




# Vorwort.

Ich übergebe die vorliegende Arbeit, der ich seit einigen Jahren viele der angenehmsten Stunden verdanke und der ich mit Vorliebe und Ausdauer mich hingegeben zu haben mir bewußt bin, der theologischen Welt zwar nicht ohne das Vertrauen, in meinem Streben einige Anerkennung zu finden, aber auch nicht ohne jene Schüchternheit, die mir die Größe des Problems im Verhältniß zu meinen geringen Kräften einzuflößen geeignet ist. Denn abgesehen von allem Andern ist es immer eine schwierige Aufgabe, in den Geist älterer Schriftsteller vollständig einzudringen und ihre Stellung in einer bestimmten Sphäre des Wissens gehörig zu erfassen; und diese Schwierigkeit ist um so größer, je erhabener der Gegenstand, den sie behandeln, und je allseitiger die gelehrte Bildung, die eine gelungene Darstellung ihrer Ideen und Theorien voraussetzt. Nur ein fortwährendes patristisches Studium, das ich, einem geistvollen und mir unvergeßlichen Lehrer folgend, mit Eifer

betrieben, sowie manche schätzenswerthe Vorarbeiten, die ich, soweit es möglich, zu kennen und zu benützen bemüht war, ließen mich nicht ganz an einem wenigstens theilweisen Gelingen des mir vorgesteckten Unternehmens verzweifeln. Es sollte dieser Versuch nicht bloß einen Beitrag liefern zur speziellen Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts und zur patristischen Dogmatik überhaupt, sondern auch an einem der herrlichsten Muster die Betrachtungs- und Begründungsweise der geoffenbarten Wahrheiten bei den Kirchenvätern veranschaulichen, sowie die großartige Entfaltung des christlichen Trinitätsbegriffs in ihrer siegreichen und allbewältigenden Kraft gegenüber der zerstörenden Richtung der ihr entgegentretenden Häresien, die unbewußt ihren Triumph erhöhen. Es sollte diese Monographie auch ein Stein werden, der sich einfügt in den erhabenen Bau der katholischen Demonstration, die allen Geschlechtern es kündigt: So hat die Kirche gelehrt zu allen Zeiten; so ist sie alt und ewig neu; so hat die Wahrheit gesiegt, so wird sie siegen! So gibt das Haus Gottes ein stetes Zeugniß von Dem, der es bewohnt, der Tempel von seinem Gott, die ewige Stadt von ihrem Begründer! Denn der Tempel Gottes, das ist der Dreieinigkeit Tempel, die heilige Kirche, die da im Himmel und auf Erden wohnt. [1]).

Doch was dem Geiste vorgeschwebt als Ziel, die Ausführung ist weit dahinter zurückgeblieben; und für diese Mängel nehmen wir des Lesers Nachsicht in Anspruch und erklären uns bereit, gerne und mit dem aufrichtigsten Danke jedes Urtheil eines kompetenten Richters aufzunehmen, sei

1) Vgl. Augustin. Enchir. c. 56.

es ein freundlicher Rath, sei es gerechter und begründeter Tadel. Wir hätten allerdings bei der Entwicklung des katholischen Trinitätsbegriffs den größeren Werken über die Lehren von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes von Baur, Meier u. A. mehr Aufmerksamkeit zuwenden und vielfache Berichtigungen anbringen können; allein ein näheres Eingehen auf diese Schriften würde den Hauptzweck der Darstellung, die Lehre eines der größten griechischen Kirchenväter darzulegen, nicht bloß beeinträchtigt, sondern dessen Durchführung unmöglich gemacht, nebstdem dem Werkchen eine Ausdehnung gegeben haben, die nicht in dem ursprünglichen Plane gelegen. Ebenso wäre die ausführlichere Behandlung mancher nur flüchtig berührten Fragen, wie namentlich die Logoslehre der alexandrinischen Schule und der Lehrbegriff der vornicänischen Väter über das entwickelte Dogma überhaupt, von großem Interesse gewesen; aber auch hierauf haben wir, wenige Andeutungen abgerechnet, verzichtet, um nicht zu weit auszuholen und um nicht eine fast vollständige patristische Dogmatik der drei ersten Jahrhunderte geben zu müssen. Nicht minder würde es dem Hauptzweck entgegengewesen sein, hätten wir auch alle hierhergehörigen Erscheinungen in der spekulativen Theologie der neueren Zeit besprechen wollen; nur einigemal haben wir uns erlaubt, freimüthig über die eine oder die andere dieser Auffassungen unsere Ansicht auszusprechen, und das um so offener, je mehr wir die ausgezeichneten Leistungen und die Verdienste mancher unserer neueren spekulativen Geister anzuerkennen gedrungen sind. Endlich haben wir einige Momente von hoher wissenschaftlicher Bedeutung, die selbst von neueren Gelehrten hie und da verkannt sind,

besonders hervorheben und scharf accentuiren zu müssen geglaubt, da sie zur gehörigen Würdigung der Theologie der Väter uns nothwendig eine schärfere Betonung zu erheischen schienen; so namentlich der Kirchenlehrer genaue Übereinstimmung in ihren dogmatischen Erörterungen, der Zusammenhang der patristischen Theologie mit der s. g. scholastischen und die konsequente Fortbildung der ersteren in der letzteren, wovon man sich bei genauerer Vergleichung beider mehr und mehr überzeugen kann. Was sonst noch im Allgemeinen zu erinnern wäre, findet sich in der Einleitung und im Verlauf der Darstellung näher auseinandergesetzt. Wenn dieser Versuch nur einem Theile nach seiner Aufgabe entspricht und zu gelungeneren Arbeiten auf diesem Gebiete Anlaß wird, ist unsere Mühe reichlich belohnt und unser Bestreben hinlänglich gesegnet.

# Die Lehre

von der

# göttlichen Dreieinigkeit

nach

Gregor von Nazianz.

---

Τριάδα ζῶσαν ἐρῶ σε,
Ἕνα καὶ μόνην μονάρχην,
Φύσιν ἄτρεπτον, ἄναρχον,
Φύσιν οὐσίας ἀφράστου.

**Gregor. Nazianzenus, carm. jambic.**
**— Hymnus ad Christum.**

Βαίη μὲν τίς ἔμοι γε νόου περίλαμψεν ὀπωπάς
Ἰσοφάους τριάδος λάμψις ἐπουρανίης.
Τὸ πλεῖον ὑπάλυξεν, ἔχω δ' ἄχος, ὡς στερωπή τις,
Πρίν με φάους κορέσαι, ὦκα περιπταμένη.
Εἰ δὲ σ' ἐκεῖθεν ἕλοιμι, φίλη τριάς, οὐκέτι μητρός
Μέμφομ' ἐμῆς λαγοῖσιν· εἰς ἀγαθὸν γενόμην.

**Idem, carm. de Dei desiderio.**

Das erhabenste und zugleich das schwierigste aller katholischen Dogmen ist unstreitig die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Seit Jahrhunderten sind die größten christlichen Denker bemüht, dieses höchste aller Geheimnisse für die wissenschaftliche Erkenntniß, soweit es immer möglich, zu vermitteln und zu verdeutlichen, sowie seine Tiefe nach allen Richtungen hin zu erfassen. Die Theosophie hat es in den Kreis ihrer Forschungen hineingezogen; die Philosophie hat in verschiedenen Weisen sich seiner zu bemächtigen versucht, nicht ohne Beeinträchtigung des positiven Offenbarungsinhalts, welchen ihrer Aufgabe gemäß die Kirche in seiner objektiven Reinheit stets gewahrt hat. Wenn wir nun dieses hehre Dogma vollständig erkennen wollen, nicht wie es in diesem oder jenem System menschliche Willkühr gestaltet, sondern wie es sich von seinem Innern heraus entwickelt im kirchlichen Leben und Bewußtsein: so müssen wir vor Allem die bewährtesten Zeugen aus dem christlichen Alterthum vernehmen und zurückgehen auf die Lehre der Väter, jener insbesondere, welche ausführlicher es dargestellt und es gegen die feindlichen Richtungen einzelner Schulen zu vertreten sich zu der hohen Aufgabe ihres Lebens gemacht haben.

Unter den großen Kirchenlehrern, die im vierten Jahrhundert, das vorzugsweise das Zeitalter der trinitarischen Kämpfe genannt zu werden verdient, das Dreieinigkeitsdogma gegen die damaligen Gegensätze mit Geist und Kraft entwickelt und vertheidigt haben, strahlt besonders Gregor von Nazianz mit unvergänglichem Ruhm.[1]) Gleich groß durch die Tiefe der Gedanken und die theologische Schärfe seiner Auffassung, wie durch die bewunderungswürdige Fülle seiner Bered-

---

1) Wir besitzen von dem großen Manne seine Selbstbiographie in Versen, dann eine Lebensbeschreibung von Gregorius Presbyter aus dem zehnten Jahrhundert, und endlich eine vita S. Greg. Naz. von Cardinal Baronius, die Gregor XIII gewidmet, von ihm selbst aber nicht mehr herausgegeben ward und nur bei den Bollandisten nach einer Abschrift vom Original sich findet. (Cf. Vita S. Greg. Naz. apud Bolland. Acta SS. tom. II. Maji ad diem 9. p. 369 ss.) Unter den neueren Schriftstellern ist besonders wichtig Ullmann (Gregor von Nazianz der Theologe. Ein Beitrag zur K.- u. Dogmengesch. des IV. Jahrh. Darmst. 1825). Dieser geistreiche Schriftsteller hat den großen Theologen, was die einzelnen Züge betrifft, meistens richtig gewürdigt, keineswegs aber, weil von seinem protestantischen Standpunkt gehindert, ihn nach seiner ganzen Größe in einer lebendigen Gesammtanschauung erfaßt. Als eine wenn auch noch so großartige, doch immer isolirte Erscheinung wird Gregor hier außerhalb des Verbandes mit den Vätern der Vor- und Nachzeit, sowie außerhalb des kirchlich-traditionellen Gebietes betrachtet und damit auch zugleich vielseitig mißverstanden. Außerdem sind noch für Gregor's Leben und Wirken zu beachten: Tillemont Mémoires t. IX. p. 308—560. 692—731. Le Clerc Bibl. universelle t. 18. p. 1 ss. Schröckh Christl. K.-Gesch. Thl. 13. S. 275 ff. Nach der besonders durch die Bollandisten (l. c. de S. Greg. §. II.) berichtigten Chronologie fällt Gregor's Geburt in das Jahr 300, sein Tod in das Jahr 389 od. 390. Nach Suidas ward er 90 Jahre alt. Das Geburtsjahr ist indessen immer noch ein Gegenstand der Controverse; wir glauben uns indessen gegen Ullmann für die chronologischen Daten der Bollandisten entscheiden zu müssen./

samkeit und die durch klassische Studien errungene Gewandtheit im Ausdruck, stellt er, der Theologe per eminentiam, der Freund und Studiengenosse des großen **Basilius**, der Schüler und Nacheiferer des unsterblichen **Athanasius**, und wiederum der Lehrer so vieler folgenden Väter, das kirchliche Dogma in reiner und ungetrübter Auffassung der ererbten Lehre [2]) dar und ist, wie der Lehrer seiner Zeit, so auch der

---

2) Nicht aus der Platonischen Philosophie, wie **Ullmann** (S. 303. 304. 319. 320. 329. 330, bes. Not. 1.) anzunehmen scheint, sondern aus der kirchlichen Überlieferung hatte Gregor seine Lehrentwicklung geschöpft und es dürfen hier **Form** und **Inhalt** keineswegs verwechselt werden. Er selbst sagt von seiner Lehre (bei **Ullmann** a. a. O. S. 302. 303.): *ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων, ἣν ἐδίδαξα κατὰ πάντα καιρὸν ὁμοίως, οὐ συμμορφούμενος τοῖς καιροῖς, καὶ διδάσκων οὐ παύσομαι, μεθ' ἧς ἐγεννήθην καὶ ᾗ συναπέρχομαι.* Er lehrt nach seinem eigenen Ausdruck nicht nach Art der Philosophen, sondern nach Art der galiläischen Fischer (*ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀριστοτελικῶς*). Insbesondere aber äußert er sich mehrmals stark gegen **Platon's** Lehre, vorzüglich gegen dessen Ideologie (Or. XXXIII. p. 535. ed. Colon. 1690. t. I.). Den **Gregor von Nyssa** tadelt er (ep. 43. al. 47.) wegen seiner zu großen Anhänglichkeit an profane Studien, worunter höchst wahrscheinlich das Platonisirende seiner Lehrentwicklung zu verstehen ist, obschon auch dieser mehrmals versichert, daß er sich nur an die Einfachheit des Evangeliums halte. (Cf. Opp. Nyss. t. II. p. 72. lib. c. Eunom. II.) Anderswo (Or. XXVI. p. 458. ed. cit.) charakterisirt der Theolog die Lehrmeinungen der Philosophen und erwähnt hier *λόγων στροφὰς, ῥήσεις τε σόφων καὶ αἰνίγματα, καὶ τὰς Πύῤῥωνος ἐνστάσεις ἢ ἐφέξεις ἢ ἀντιθέσεις, καὶ τῶν Χρυσίππου συλλογισμῶν τὰς διαλύσεις, ἢ τῶν Ἀριστοτελοῦς τεχνῶν τὴν κακοτεχνίαν, ἢ τῆς Πλατῶνος εὐγλωττίας τὰ γοητεύματα* (Platonicae facundiae praestigia seu magicas incantationes), *οἳ κακῶς εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἡμῶν εἰσέβησαν, ὥσπερ Αἰγυπτία- καί τινες μάστιγες.* So schreibt er dem Platonismus vieles Unheil in der Kirche zu, und allerdings scheinen die meisten häretischen Gegensätze, namentlich in der Trinitätslehre, aus diesem entsprungen zu sein. (Vgl. **Petav.** de Trinit. l. I. c. 6. §. 1. coll. c. 1. §. 2 ss.

aller späteren Jahrhunderte geworden mit einem Ansehen, wie es nur Wenige erreichten.[3]) Sich selbst klar und nie mit sich selber in Widerspruch[4]) kämpft er mit ebensoviel Energie als Sicherheit gegen die Irrlehren seiner Zeit, bleibt aber nicht bei bloßer Polemik stehen, sondern ist polemisch und spekulativ

---

Prolegg. c. 3. §. 2.) — Daß aber Gregor bisweilen platonischer Ausdrucksweisen sich bedient, in denen die Früchte seiner klassischen Studien sich zeigen, kann ihn ebensowenig zum Platoniker machen, als der Gebrauch der aristotelischen Dialektik zum Peripatetiker. Vgl. über die allgemeine Ansicht der Väter Petav. Theol. Dogm. Prolegg. c. 3. §. 1 ss.

3) Augustin und Hieronymus nennen ihn ihren Lehrer; Johannes Damascenus folgt ihm vorzüglich bei seiner Lehrentwicklung; ja schon im dritten ökumenischen Concil zu Ephesus wird er als Autorität citirt; Maximus nennt ihn *πολύφημον καὶ θεοφόρον διδάσκαλον, μέγαν ἐκκλησίας κήρυκα, τὸ θεῖον τοῦ Χριστοῦ στόμα, μέγαν ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριον* (cf. Opp. Maximi ed. Combefis. t. II. p. 61. 119 ss.); kurz, fast alle Väter der späteren Zeit spenden ihm ausgezeichnetes Lob. Cf. Hieron. de vir. illustr. Leo M. ep. 95. al. 97. Greg. M. Pastor. p. 3. prolog. Aug. ep. 3. und andere Stellen, die Ullmann (a. a. O. S. 195—198. in der Anmerk.) anführt. Wohl sieht Ullmann (S. 195.) eine „traurige Verirrung" darin, „wenn ein Mensch mit seinen Lehrmeinungen als Maßstab des wahren Glaubens (und daher gewissermaßen als infallibel) angesehen wird" und mißbilligt deßhalb das Urtheil des Rufinus über Gregor (praef. in vers. Or. Greg.), das also lautet: „Manifestum namque indicium est, non esse rectae fidei neminem, qui in fide Gregorio non concordat." Hierbei ist aber zu beachten, was Augustin (c. Julian. Pelag. I. 15.) sagt: „An tibi parva in uno Gregorio Episcoporum orientalium videtur auctoritas? Est quidem tanta persona, ut neque ille nisi ex fide christiana omnibus notissima diceret, nec illi eum tam clarum haberent atque venerandum, nisi haec ab illo dicta ex regula notissimae veritatis agnoscerent."

4) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 302.

zugleich. Mit der dialektischen Bewegung des Wissens vereint er eine tief religiöse Mystik; seine Spekulation wird Betrachtung und Gebet. Hingerissen von Bewunderung und Ehrfurcht [5]) betet er gläubig die Geheimnisse der Offenbarung an und in schönster Harmonie von Geist und Herz sein reiches Innere entfaltend, sucht er in seinen Reden und Gedichten [6]) auch Andere für das zu begeistern, was seine ganze Seele erfüllte. [7]) Es war sonach nicht bloß die Zeit, in der er lebte,

---

5) Gregor's Anforderungen an den Theologen drücken dieses am schönsten aus. Was bei Clemens von Alexandrien ὁ γνωστικός ist, das ist bei ihm ὁ θεόλογος. Was er vom Theologen verlangt, hat er am besten Orat. I et II. de Theolog. u. Orat. I. Apologet. in fugam p. 16. 17. erörtert. Nur ein Reiner kann den Reinen erfassen (καθαρῷ μόνον ἁπτέον τοῦ καθαροῦ Or. I. p. 17.). Nur durch den heiligen Geist allein wird Gott erfaßt, erklärt und vernommen (ᾧ μόνῳ θεὸς καὶ νοεῖται καὶ ἑρμηνεύεται καὶ ἀκούεται). Mit der größten Ehrfurcht müssen wir stets von Gott reden. (Or. XXIX. p. 488. 494. XXXVII. p. 598. XXXIX. p. 629. 630. carm. t. II. p. 161. ἀποῤῥήτ.) Nicht Alle, nicht zu jeder Zeit, nicht bei Jedem, nicht über jeden Punkt dürfen philosophisch von Gott handeln. (Or. XXXIII. p. 529. 530. Conf. Augustin. de Trinit. I. 1.) Ähnliche Gedanken finden sich in den Gregor's Bruder Cäsarius zugeschriebenen Dialogen (besonders dial. I. q. 1.), deren Ächtheit, obschon von Mehreren bezweifelt (auch Petavius de Trin. l. IV. c. 13. §. 18. entscheidet sich für die Unächtheit), noch von Gallandi (Biblioth. Patrum tom. VI. Praef. p. 4.) mit guten Gründen vertheidigt wird. Über den Geist der Väter im Allgemeinen ist hier besonders zu vergleichen: Petav Theol. Dogm. Prolegg. c. 6. §. 1. und Möhler's Patrologie, herausgeg. von Reithmayr, Bd. I. Einl. §. 1. S. 4 ff. S. 10 u. 11.

6) Vgl. die Vorrede Muratori's zu seiner Ausgabe der Gedichte. Padua 1709./

7) Die Trinität nennt Gregor (Orat. XXXII. p. 528.) seine Betrachtung und seine Zierde (μελέτημα καὶ καλλώπισμα). Fast in jeder seiner Reden hat er etwas auf dieselbe Bezügliches. Seine Sehnsucht geht immer auf das Schauen Gottes und seiner

die Zeit nämlich eines **Arius**, **Eunomius** und **Macedonius**, die Gregor's Thätigkeit vor Allem auf das Trinitätsdogma hinwandte, sondern auch die innere Anregung seines eigenen Geistes, der die göttliche Lehre in ihrer Tiefe und ihrem Zusammenhang zu erfassen strebte, und alle Radien zu dem Centrum hinbezog, welches in der Dreieinigkeitslehre sich findet. Die Vorsehung erleuchtete die Gestirne am kirchlichen Himmel, mit neuem Glanze sie umstrahlend, und sie gab dem Geiste jene Klarheit, welche den durch Nebelgebilde sich hindurchziehenden Kampf der Meinungen im Voraus entschied und selbst den Häresien kommender Jahrhunderte schon durch die entschiedensten Zeugnisse den Zugang wo nicht gänzlich ver-

---

Herrlichkeit und er beklagt öfter die Nebel und die Wolken, welche unserm Geiste die Sonne des göttlichen Lichtes hier auf Erden noch vorenthalten und entziehen; z. B. carm. var. t. II. p. 135.

> *Πολλάκι τ' ἀρσὸν ἀείρα πρὸς αἰθέρα, καί με βαρεῖα*
> *Τηκεδάνητε μερίμνα χαμαὶ βάλε, πολλάκι δ' αὖτε*
> *Αὐγασάμην θεότητος ἁγνὸν φάος, ἀλλά μέσον τι*
> *Ἦλθε νέφος, κρύφθη τὸ σέλας μέγα, καί μ' ἐδάϊξεν*
> *Ὡς φύγει, ἐγγὺς ἐόντα κ. τ. λ.*

Solange aber der Geist das reine Urlicht nicht schaut, solange muß er festhalten an dem Glauben (carm. 2. de provident. Or. I. p. 17. XXXIV. n. 67.). Das Verhältniß des christlichen Forschers in den Glaubenslehren zu der Offenbarungswahrheit bestimmt **Anselm von Canterbury** also (de fide Trin. c. Roscell. c. 2.): „Nullus quippe christianus debet disputare, quomodo **quod Ecclesia cath. credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo**, amando et secundum illam vivendo humiliter, **quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit.** Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evellere."

sperrte, doch bedeutend erschwerte, was uns an Gregor besonders deutlich entgegentritt.

Seit Gregor von Nazianz nun, dessen Lehre für die zuzunächst ihm folgenden Jahrhunderte so großes Gewicht erhielt, sind viele neue Kämpfe an der Kirche vorübergegangen; neue Gegensätze kamen zu den alten und weckten den in der Asche glimmenden Funken alter Controversen wieder zu neuem Leben. Die Kirche aber hat an ihrem Trinitätsglauben festgehalten, dabei aber Vieles, was im objektiven Offenbarungsinhalt implicite gegeben war, veranlaßt durch diese theologischen Kämpfe, in mannigfacher Weise explicite ausgesprochen und so ein tieferes Verständniß auf sicherer Grundlage erschlossen. Hat indessen, mit der Kirche fortschreitend, bald ihr kühner voraneilend, bald ihr bedächtiger folgend, die Wissenschaft den Kreis ihrer Bestimmungen, Begriffe und Ideen erweitert und zweckmäßigere Formen sich gewählt: so bleiben doch die Grundpfeiler und die Principien der Kirchenlehre stets dieselben und leben unverkümmert in ihr fort. Dieses nun einerseits, sowie andrerseits die reichen Schätze, die Gregor's Theologie ganz besonders darbietet und die verhältnißmäßig noch weit weniger als die Leistungen anderer Väter bekannt und beachtet sind, seine Klarheit und Ausführlichkeit bei der Behandlung dieses Dogma, die hohe Achtung endlich, welche die Kirche stets für diese herrliche Leuchte des Orients beurkundete, machen es nun wohl der Mühe werth, seinen Trinitätsbegriff genauer zu entwickeln und in Verbindung mit den Erörterungen der übrigen Väter seiner Zeit, besonders der zwei anderen ihm geistesverwandten Kappadozier — Basilius und dessen Bruder Gregorius Nyssenus —, sowie auch der früheren und späteren Kirchenlehrer, mit geeigneter Berücksichtigung der Dogmengeschichte ausführlicher in einem Gesammtbilde darzustellen.

Wir betrachten Gregor's Trinitätslehre am füglichsten in zwei Abschnitten, wovon der erste die göttliche

Dreifaltigkeit im Allgemeinen, der zweite die einzelnen göttlichen Personen zum Gegenstande hat. 8)

---

8) Der folgende Versuch ist ein Abriß einer größeren Arbeit, welche die gesammte Theologie des heiligen Gregor zum Gegenstande hat, und zugleich der Haupttheil, da unser Theolog über das Trinitätsdogma am ausführlichsten sich ausgesprochen hat. Da die neuere Ausgabe von Clemencet (S. Patris nostri Gregorii Theologi Opera omnia quae exstant — opera et studio Monachorum Ord. S. Bened. e Congreg. S. Mauri. t. I. Paris. Desaint. 1778.) uns nur auf kurze Zeit zu Gebote stand: so mußten wir uns meist mit der Kölner Ausgabe von 1690 begnügen, welche wohl an Correktheit der erstgenannten nachsteht, indessen in den Bezug auf die Trinitätslehre habenden Stellen keine sehr erheblichen Abweichungen enthält. Nach ihr sind die Worte Gregor's in dem Folgenden angeführt. —

# I.

# Von der göttlichen Trinität
## im Allgemeinen.

---

### 1.
### Erkenntniß Gottes überhaupt und Erkenntniß des Dreieinen.

Daß Ein Gott ist als höchstes, schöpferisches und allerhaltendes Wesen, lehrt uns sowol die äußere sichtbare Schöpfung, als auch das dem Gewissen eingeschriebene Naturgesetz, die Ordnung der sinnlich wahrnehmbaren, wie die der geistig erkennbaren Welt.[1] Mit vielfachen Anhaltspunkten im Äußeren

---

1) Naz. Orat. XXXIV. p. 539. *Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι Θεὸν καὶ τὴν πάντων ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν καὶ ὄψις διδάσκαλος καὶ ὁ φυσικὸς νόμος.* Carm. jamb. de virtut. 18. t. II. p. 207. v. 283 ss.

> *Θεὸν τὸ πάντων αἴτιον πρῶτον καλῶν,*
> *Οὗ καὶ φύσις γε τοῖς φρονοῦσι πρόξενος,*
> *Τάξις δ' ὁρωμένων τε καὶ νοουμένων.*

Chrys. homil. XXXVIII. in Acta: *Θεότητός ἐστι γνώρισμα τὸ*

wie im Innern des Menschen vermag es die Vernunft, in der Erkenntniß Gottes weiter zu schreiten, Gott als höchste Intelligenz, als geistiges und von jeder körperlichen Beimischung freies Wesen zu erfassen, und alles Unvollkommene hinwegräumend ihn in seinen Vollkommenheiten sich einigermaßen zu vergegenwärtigen. Das innerste Wesen Gottes aber erfaßt sie nie; wir erkennen ihn nur aus der Ferne, nicht im Angesichte; [2]) wir sehen ihn etwa wie den Schatten der Sonne in den Wellen eines See's in dunkler Abspiegelung, [3]) nur in der Größe und Herrlichkeit seiner Werke. Wir erkennen ihn als das schönste und erhabenste aller Wesen, als ein Meer von Wesenheit, [4]) oder besser noch als überwesentlich (transcendent), und das Sein aller anderen Wesen bedingend. [5]) Aber auch bei dieser natürlichen Erkenntniß ist uns Gottes Beistand durchaus erforderlich. [6]) /

Noch mehr ist dieses der Fall, wenn auf dem Standpunkte der übernatürlichen Offenbarung unsere Theognosie sich zu einer höheren und reineren gestaltet, wenn sie vollendet wird durch die Enthüllung des Geheimnisses der Dreieinigkeit. Auch auf diesem Gebiete können wir in Folge der natürlichen Beschränktheit des endlichen Geistes Gott weder begreifen, noch schauen; und erst in der Seligkeit wird die heilige

---

*δημιουργητικόν*. Andere Stellen s. bei **Ullmann** (a. a. O. S. 316. N. 1.). Besondere Beachtung verdient **Theophil. ad Autol. I. n. 5 ss.**

2) **Naz. l. c. p. 538.** *Ταῦτα θεοῦ τὰ ὀπίσθια* (vgl. Exod. 33, 23. אֲחֹרָי) *ὅσα μετ' ἐκεῖνον ἐκείνου γνωρίσματα*. **Cf. Eliae Cretens. not. in h. l. Greg.**

3) **Carm. jamb. cit. tom. II. p. 219.**

4) **Or. XXXVIII. p. 615.** *πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον*.

5) **Or. XII. p. 198. cf. Justin. de dial. c. Tryph. n. 4.** *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*.

6) **Or. XLIII. p. 683.** Vgl. **Ullmann** (a. a. O. S. 315 ff. 321 ff. 326 ff.) **Lactant. Instit. II. 3.**

Trias, soweit es möglich, von denen erfaßt, die sie hienieden im heiligen Leben und in steter Betrachtung gesucht.[7]) Hauptsächlich und vorerst besteht die Wonne des Himmels in der Anschauung der heiligen und königlichen Trias, die alsdann strahlender uns erhellt und ganz dem ganzen Geiste sich mittheilt.[8])

7) Or. XXVIII. p. 486. coll. XIII. p. 213. XI. p. 189. Cf. Bernard. Sermo 4. in fest. omnium Sanctor.

8) Or. XV. (conf. XI. p. 189. XXXIV. p. 544 ss.): *Καὶ τῆς ἁγίας καὶ βασιλικῆς θεωρία τριάδος ἐλλαμπούσης τρανώτερόν τε καὶ καθαρώτερον, καὶ ὅλης ὅλω νοΐ μιγνυμένης, ἣν δὴ καὶ μόνην μάλιστα βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμαι.* — Die Gründe, weßhalb eine cognitio comprehensiva Gottes uns unmöglich ist, läßt Gregor übrigens keineswegs unerörtert. Sie ist unmöglich a) von Seite Gottes; denn ein vollständiges Erfassen (*κατάληψις*) Gottes durch den endlichen Geist wäre eine Art Beschränkung Gottes (*εἶδος περιγραφῆς*. Or. XXVIII. p. 503. Clem.); b) von Seite unserer Erkenntniß selbst; denn abgesehen davon, daß damit ein göttliches Attribut auf uns überginge und dann der Wesensunterschied zwischen Gott und Geschöpf aufhörte, können wir ja nicht einmal das Wesen geschaffener und endlicher Dinge ganz durchbringen (ib. p. 512.); dann sind wir durch den materiellen Körper, wie durch eine Nebelhülle, am Schauen des göttlichen Lichts gehindert (ib. p. 504.) und endlich noch geblendet durch die Sünde (ib. p. 505.). Gott will sich aber auch hienieden uns nicht zum Schauen geben, und das aus dreifachem Grunde: 1) damit wir desto mehr Scheu und Ehrfurcht vor ihm haben; 2) damit wir nicht durch zu große Leichtigkeit des Erlangens und durch die schnelle Befriedigung unserer Sehnsucht in diesem irdischen Sein den Gefundenen wieder verlieren und gleich Lucifer stolz auf unser erhabenes Wissen uns gegen Gott erheben und so in den Abgrund der Hölle stürzen; 3) damit jenseits für uns eine herrliche Belohnung aufbewahrt sei, die wir uns verdienen und erringen müssen. (Or. XXXIV. p. 544 ss. ed. Colon. Or. XXVIII. ed. Clemenc.) Gleichwie noch nie Jemand die ganze Luft vollständig eingeathmet hat: so hat Gottes Wesen weder ein Geist durchaus erfaßt, noch eine Zunge verkündet. (Or. XXXVI. p. 589.) Diese Unerfaßbarkeit und Unaussprechbarkeit Gottes gaben die Hebräer an

Ist aber auch dieses wundervolle Geheimniß uns unergründlich und sind unsere Erkenntnisse hienieden nur schwache Ausflüsse (ἀπόῤῥοιαι) der reineren und vollkommeneren Ausstrahlung (ἔλλαμψις) der Dreieinigkeit, welche einst den nicht mehr in Fesseln gehaltenen und durch die Sinne zerstreuten Geist mit dem ganzen Lichte der Gottheit erleuchten soll:[9]) so dürfen wir uns doch dadurch nicht zurückschrecken lassen, wenn unser Herz gehörig gereinigt ist,[10]) es anbetend und demüthig zu betrachten und, soweit es unsere Kräfte gestatten, mit Hilfe der göttlichen Offenbarung es zu durchforschen und dadurch neue Liebe, Kraft und Begeisterung für die bewunderungswürdige Majestät unseres Gottes zu gewinnen.[11])

## 2.

## Allgemeiner Umriß der Lehre von der Dreieinigkeit.

Mit der Kraft der Dreieinigkeit selber — also lehrt der Theologe — müssen wir die Rede von ihr beginnen. Deßhalb wollen wir den Vater und den Sohn und den heiligen Geist an die Spitze unserer Rede stellen, damit der erste uns wohlgeneigt sei, der zweite mit uns arbeite, der dritte uns mit seinem Anhauch belebe; oder es soll vielmehr der Eine Strahl, der aus der Einen Gottheit herausleuchtet, uns erhellen, der Strahl, der in der Einheit geschieden und in der Geschiedenheit geeint ist (ἔλλαμψις ἑνικῶς διαιρουμένη καὶ συναπτομένη διαιρετῶς), worin das hohe Wunder

---

ihrem τετραγράμματον zu erkennen. Hiermit ist die gesammte Lehre der Väter zu vergleichen, wie sie Kuhn (Dogmatik I. Bd. III. Abtheil. §. 21. S. 337 ff.) darstellt.

9) Orat. XI. p. 189.

10) Von dieser Reinigung handelt Gregor ausführlich in den zwei ersten Reden de theologia.

11) Orat. XXIV. p. 538 ss. Or. XIII. p. 231.

liegt.[1]) Drei sind nämlich, wie Gregor anderswo sagt, in der Scheidung Eines und in der Verbindung geschieden — unum tria et tria unum.[2])

Hierin sind schon die wesentlichen Grundzüge des Trinitätsdogma gegeben. Betrachten wir zunächst näher, was der splendor unite distinctus et distincte unitus eigentlich sagen will: so ergibt sich, daß bei diesem Strahlenglanz Beides Statt findet, Einigung und Scheidung; da aber Beides nicht in derselben Beziehung ausgesagt werden kann, so muß er in einer Beziehung geeint und verbunden (*συναπτομένη*) und in einer andern geschieden (*διαιρουμένη*) sein, doch so, daß bei der Einigung auch die Scheidung mitfolgt und umgekehrt bei der Scheidung die Einigung, daß Beides sonach sich nicht gegenseitig ausschließt, sondern bedingt und einschließt. In der Art, wie nun Beides mit einander besteht, liegt das Ungewöhnliche, das Geheimnißvolle, die ratio mysterii. Dem Einen Strahl entspricht hier die Eine Gottheit, die als solche auch nach Außen hin wirkt, der Scheidung entspricht die vorgenannte Dreizahl von Vater, Sohn und Geist. So findet hier auch Basilius in einer parallelen Stelle[3]) eine discreta conjunctio und conjuncta discretio und darin auch liegt ihm das räthselhaft Neue und Mysteriöse dieser Lehre. Damit

---

1) Or. XXXIV. p. 536 ss. *Προστησάμενοι τοῦ λόγου τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὥστε τὸν μὲν εὐδοκεῖν, τὸν δὲ συνεργεῖν, τὸ δὲ ἐμπνεῖν, μᾶλλον δὲ μίαν ἐκ τῆς μίας θεότητος γενέσθαι τὴν ἔλλαμψιν ἑνικῶς διαιρουμένην καὶ συναπτομένην διαιρετῶς, ὃ καὶ παράδοξον.*

2) Or. XIII. p. 209. *τὰ τρία ἓν ὄντα διῃρημένως* (= *διαιρετῶς*) *καὶ διαιρούμενα συνημμένως.* Or. XXXVII. de Sp. S.: *ἓν τὰ τρία, τὸ ἓν τρία.*

3) Basil. ep. 43. *καί τινα ἐπινοοῦμεν ὥσπερ ἐν αἰνίγματι καινὴν καὶ παράδοξον διάκρισίν τε συνημμένην καὶ διακεκριμμένην συναφείαν.* Cf. eund. homil. X. in Hexaëmer.



stimmt auch des Maximus Commentar zu Gregor's Worten [4]) überein.

Wichtig ist vor Allem das Verhältniß, in dem Einheit und Geschiedenheit zu einander stehen. Bei allen geschöpflichen Wesen derselben Art besteht eine reelle (ontologische) Geschiedenheit, inwiefern das eine nicht das andere ist, sondern eben dieses Individuum (*ἄτομον*); ideell hingegen und dem Gedanken nach besteht eine (logische) Einheit, inwiefern die abstrahirende Geistesthätigkeit eine Einheit sieht in dem Allgemeinen. So kennen wir, obgleich alle Menschen reell geschieden sind, doch eine gemeinsame Einheit — das Menschengeschlecht — den Menschen. Die Menschheit aber existirt reell nur in den einzelnen Menschen als wirklichen Individuen, reell wird die Menschennatur vervielfältigt nach der Zahl der Menschen; ideell nur ist sie Einheit. [5])

Auch in der göttlichen Trias gibt es *ἕνωσις* und *διαίρεσις*, [6]) Einigung und Scheidung, aber in umgekehrter Weise: ontologisch, der Sache nach besteht vollendete (Wesens-) Einheit; logisch, dem Begriffe nach aber Geschiedenheit. [7]) Denn sind auch die Drei — reelle Subsistenzen, so ist

---

4) **Maximus** de carit. Cent. II. *καὶ γὰρ διαιρεῖται μὲν (ἡ Θεότης), ἀλλ' ἀδιαιρετῶς κατὰ τὸν αὐτὸν* (sc. *Γρηγόριον τὸν Θεολ.*) *καὶ συνάπτεται μὲν, διῃρημένως δέ· καὶ διὰ τοῦτο παράδοξος καὶ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις.*

5) **Thom. Aqu.** Opusc. III. Declarat. quorund. artic. c. 3. In hominibus ideo tres personae tres homines dicuntur et non unus homo, quia natura humanitatis, quae communis est, differenter convenit eis secundum materialem divisionem; ... in tribus sunt tres humanitates numero differentes et sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. Cf. **Damasc.** de fide orthod. I. 8.

6) Schon **Athenagoras** gebraucht hiefür dieselben Ausdrücke leg. pro christ. n. 12. Über seine Trinitätslehre vgl. **Möhler** Patrologie Bd. I, S. 276—279.

7) Orat. XXXVIII. de Sp. S. Das Nähere ist unten genauer zu erörtern. S. **Damasc.** l. c.

doch jede derselben Eines mit der Gottheit und nur *κατ' ἐπίνοιαν* von dieser verschieden; in der Gottheit aber ist Identität des Wesens, des Willens, der Macht. Was, wo und worin der Vater, das, da und darin sind auch die zwei anderen göttlichen Personen. Citra divisionem (s. conjunctim) dividuntur et divisim conjunguntur. [8]) Unter verschiedenen Gesichtspunkten wird von Vater, Sohn und Geist sowol Geschiedenheit als Verbindung ausgesagt: Verbindung, weil in allen Dreien nur eine und dieselbe Gottheit — ein Strahl, und weil sie sich inexistiren (*διὰ τὸ ἐνυπάρχειν*); Geschiedenheit (aber nicht Trennung), weil jede Person für sich und nicht die andere ist, und als von ihr geschieden auch von ihr unterschieden werden muß. Die Verbindung bezeichnen die Vorwörter in und mit (*ἐν* betrachtet die termini, inwiefern sie innerlich geeint sind — das Ineinander; *σύν*, inwiefern sie auch äußerlich verbunden existiren — das Nebeneinander); hingegen bei und von drücken die Geschiedenheit aus (*πρός* und *παρά*), Ersteres das selbstständige Fürsichsein und Dastehen neben dem Andern, nahe an das mit anstreifend, Letzteres das selbstständige Fürsichsein nach dem Anderen und durch das Andere. Johannes sagt (1, 1.): *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν*, d. h. als selbstständige, nicht mit dem Vater zu verwechselnde Person war der Logos bei dem Vater, in der Geschiedenheit geeint.

So liegt denn in jenen bedeutungsvollen Worten eine doppelte Grundwahrheit: die Einheit der göttlichen Natur und der Unterschied der Personen in harmonischer Zusammenstimmung beider; die *θεολογία ἡνωμένη* und die *θεολογία διακεκριμμένη* nach der seit Pseudodionysius [9]) bei den Vätern beliebten Eintheilung. Es steht hier der

8) **Elias Cretens.** in Orat. XXIII. n. 33. t. II. p. 846. ed. Colon.

9) **Dionys. Areopag.** lib. de div. nomin. c. 2. Cf. **Isid. Pelus.** l. III. ep. 112.

Einigung die Scheidung [10]) gegenüber, wie der Monas [11]) die Trias, wie dem Einen das Viele. Wenn die philosophische Spekulation solange vergeblich eine Vermittlung des Einen mit dem Vielen und des Vielen mit dem Einen suchte, aber meist durch verunglückte Versuche dem Pantheismus verfiel: so hat die katholische Trinitätslehre allein diese erhabene Vermittlung glücklich vollzogen und sie zeigt uns einen einigen und einzigen Gott in der strengsten Monas, wie die Vernunft ihn fordert; aber sie zeigt auch in ihm Fülle und eine gewisse Fruchtbarkeit durch eine immanente Lebensentfaltung. [12]) In dieser Weise ist Gott ein dreistrahlendes Licht (φῶς τριλαμπές), [13]) eine Lichtfülle, aber ein gegliederter und geordneter Glanz mit bestimmten, stets sich gleichbleibenden Ausstrahlungen. [14])

---

10) Wir sagen Scheidung, nicht Trennung (distinctio, nicht separatio), auch nicht Verschiedenheit (diversitas), weil alle diese Ausdrücke die absolute Wesenseinheit und lebendige Wesensgemeinschaft oder die vollständige Naturgleichheit beeinträchtigen könnten. Cf. Thom. Aqu. Summa p. 1. q. 40 et 42. q. 27.

11) Der Ausdruck μονάς ist sehr häufig bei den Vätern, namentlich des vierten Jahrhunderts; dafür wird von Einigen auch ἑνάς gebraucht, z. B. Basil. ep. 141. p. 925. Diese Ausdrücke μονάς und ἑνάς sind darum so wichtig, weil sie die generische, sowie die spezifische Einheit der göttlichen Natur ausschließen, und dieselbe als eine absolut singuläre darstellen. Vgl. Proclus Cpl. ep. ad Armen.

12) Deus solus, sed non solitarius, sagt Petrus Chrysologus (serm. 60.) kurz und treffend. Vgl. Athanas. Or. II. c. Arian. Joh. Damascen. de fide orth. I. 8. Gewöhnlich beziehen sich die Väter hierbei auf Isai. 66, 9. Die Unicität Gottes und den Monotheismus als Postulat der Vernunft zeigt schon Athenagoras leg. c. 4—8.

13) Naz. Orat. XLIII. p. 698. So heißt auch die Trias λαμπρηνομένη καὶ ὅλῃ θεότητι λάμπουσα Or. XXVII. p. 467. Tasso singt (Gerus. liber. IX. 58.):

> E dell' eternità nel trono augusto
> Risplendea con tre lumi in una luce. —

14) Carm. de Sp. S. arcan. III. t. II. p. 164:

Daher auch die vielen Vätern geläufige Ausdrucksweise: Die Monas ist in der Trias und die Trias in der Monas, zugleich distinctio et unitio. Die Einheit wird in der Dreiheit erkannt; die Einheit wird in der Dreiheit angebetet und die Dreiheit wird in die Einheit gesammelt.[15]) Die Trias ist aus der Monas, und die Monas wiederum aus der Trias;[16]) d. h. beide bedingen und involviren einander; beide bestehen zugleich mit und in einander.[17])

Ungetheilt ist in den getheilten Dreien die Gottheit, etwa wie in drei unter sich zusammenhängenden (und geeinten) Sonnen eine einzige Lichtmischung.[18]) In drei Entfaltungen dehnt sich das Licht aus und es ist in allen Dreien dasselbe — die Eine Gottheit. Die Gottheit ist das höchste, das unerreichbare, das unaussprechliche Licht.[19]) Licht ist aber das, was im Vater und im Sohne und im heiligen Geiste gesehen wird, deren Reichthum in der Naturidentität (Wesensgleichheit) besteht, deren Fülle

---

*Ἐν τρισσοῖς φαέεσσιν ἰὴ φύσις ἐστήρικται.*

Das *ἐστήρικται* (fixa est) bezeichnet das feste Umschlossen- und Beschlossensein. Cf. ep. ad Diognet. n. 7.

15) Cf. Athanas. de sent. Dion. n. 19. Isid. Pelus. l. II. ep. 144. Basil. Seleuc. Orat. 39. Symb. Athan.

16) Or. XXIII. p. 422. *καὶ μονάδα ἐν τριάδι καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην παράδοξον ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἕνωσιν.* Orat. XXI. p. 374.: *τὴν ἐν τριάδι νοουμένην ἑνότητα.* Gregor nennt die Bischöfe (carm. 12. ad Epp. Cpl.): *τῆς μεγάλης μονάδος λάτριες ἐν τριάδι.* Carm. arc. III. t. II. p. 164.:

*Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι καὶ ἐκ τριάδος μονὰς αὖθις.*

17) Cf. Tertull. c. Prax. c. 25. 31.

18) Or. XXXVII. p. 601. *Ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης, καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις.*

19) Or. XL. p. 667. 668. Cf. Or. XXI. p. 397. XLIII. p. 808.

das Eine Hervorstrahlen des Glanzes ist.[20]) Hier ist das Ganze der Trinitätslehre noch bestimmter ausgedrückt: drei Personen [illegible]n gleichem Wesen, das in allen dreien nur Eines ist — Personendreiheit in Wesensgleichheit und Natureinheit.

Diese Ideen entwickelt Gregor noch näher in folgender Stelle, die zu dem Schönsten und Tiefsinnigsten gehört, was je über die Trinität gesagt worden ist. „Dieses Glaubensbekenntniß sei deines ganzen Lebens steter Begleiter: Eine einzige Gottheit und Macht, die in dreien verbunden (conjunctim) gefunden wird und drei geschieden (divisim) unter sich begreift, nicht von ungleicher Wesenheit und Natur, weder vermehrt durch Zusatz, noch durch Hinwegnahme vermindert, nach allen Seiten hin gleich, nach allen Richtungen hin dieselbe, wie am Himmel Größe und Schönheit — **die unendliche (Natur-) Verbindung dreier Unendlicher**; Gott ein Jeder für sich betrachtet, als Vater, Sohn und heiliger Geist, so daß doch Jedem sein persönliches Merkmal gewahrt wird; — Gott alle drei mit einander betrachtet; Jenes wegen der gleichen Wesenheit (Consubstantialität), dieses wegen der Einheit der Natur und des Princips (Monarchie). Kaum habe ich das Eine im Geiste erfaßt, da bin ich schon von Dreien umstrahlt; kaum beginne ich die Drei zu unterscheiden, so werde ich sogleich wieder zu den Dreien zurückgeführt. Betrachte ich Eines von den Dreien, so halte ich es für das Ganze; mein Auge ist erfüllt und doch ist das Übrige mir noch entgangen. Ich kann nicht die Größe des Einen erfassen, um dem, was zurückbleibt, den größeren Theil zu-

---

20) Or. XL. l. c. p. 668.: *φῶς δὲ λέγω τὸ ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι θεωρούμενον· ὧν πλοῦτος ἐστὶ ἡ συμφυΐα καὶ τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς λαμπρότητος.*

zuschreiben; d. h.: Ich kann die Personen, die ich eben nicht betrachte, nicht für etwas Größeres halten, als die, welche ich betrachte. Ziehe ich aber die Drei wieder in der Betrachtung zusammen, so sehe ich einen einzigen Strahl, da ich das geeinte Licht nicht unterscheiden oder messen kann.[21])

Das geeinigte Licht, in das drei Strahlen zusammengehen, ist eben jener splendor unite distinctus et distincte unitus. Mit diesem kann also nichts Anderes gemeint sein, als was das vierte Laterankoncil mit den Worten ausdrückt: „Hanc S. Trinitatem secundum communem essentiam individuam et secundum personales proprietates esse discretam.“[22]) Es ergeben sich nun folgende Resultate:

1) Wenn ich Eine göttliche Person betrachte, so umstrahlen mich alle drei; denn in einer jeden ist das ganze göttliche Wesen, das allen dreien gemeinsam ist.

2) Wenn ich Eine Person betrachte, so beschäftigt mich ihre Unendlichkeit so, daß ich nichts Größeres und Höheres

---

21) L. c. *Τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν ἐν τοῖς τρισὶν εὑρισκομένην ἑνικῶς καὶ τὰ τρία συλλαμβάνουσαν μεριστῶς· οὐδὲ ἀνώμαλον οὐσίαις ἢ φύσεσιν, οὔτε αὐξομένην ἢ μειουμένην ὑπερβολαῖς καὶ ὑφέσεσι, πανταχόθεν ἴσην, τὴν αὐτὴν πανταχόθεν, ὡς ἐν οὐρανῷ κάλλος καὶ μέγεθος· τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν· Θεὸν ἕκαστον καθ' ἑαυτὸ θεωρούμενον, ὡς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, φυλασσομένης ἑκάστῳ τῆς ἰδιότητος· Θεὸν τὰ τρία σὺν ἀλλήλοις νοούμενα· ἐκεῖνο διὰ τὴν ὁμοουσιότητα, τοῦτο διὰ τὴν μοναρχίαν· Οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι· οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι· ὅταν ἕν τι τῶν τριῶν φαντασθῶ, τοῦτο νομίζω τὸ πᾶν καὶ τὴν ὄψιν πεπλήρωμαι, καὶ τὸ λεῖπον διέφυγεν· οὐκ ἔχω τὸ μέγεθος, τούτου καταλαβεῖν, ἵνα δῶ τὸ πλεῖον τῷ λειπομένῳ· ὅταν δὲ τὰ τρία συνέλω τῇ θεωρίᾳ, μίαν ὁρῶ λαμπάδα, οὐκ ἔχων διελεῖν ἢ μετρῆσαι τὸ φῶς ἑνιζόμενον.*

22) Conc. Later. IV. c. 1 et 2.

mehr denken kann; denn die drei haben nicht mehr Glanz und Größe als die Eine.

3) Wenn ich Gott nenne, so werde ich von Einem Lichte und zugleich von dreien umleuchtet, von dreien in Ansehung der besonderen Charaktere oder Subsistenzen (Personen), von Einem in Ansehung des gemeinsamen Wesens.[23])

4) Die drei Personen sind von einander unzertrennlich; sie sind stets geeint. Erkenne ich die eine, so erkenne ich auch die andere. Wer den Sohn sieht, der sieht den Vater; Niemand kennt aber auch den Sohn als der Vater und Niemand den Vater als der Sohn und dem der Sohn es offenbaren will.[24])

5) Als eine Art von Definition der Trinität kann gesagt werden, sie sei die unendliche Verbindung dreier Unendlicher,[25]) d. h. dreier mit Unendlichkeit begabten Personen unzertrennliche Lebensgemeinschaft in einem gemeinsamen Wesen. Die Trinität ist also die Gottheit und als solcher gebührt ihr völlige Anbetung (λατρεία).[26])

---

23) Or. XXXIX. p. 630. *Θεὸν δὲ ὅταν εἴπω, ἑνὶ φωτὶ περιαστράφθητε καὶ τρισί· τρισὶ μὲν κατὰ τὰς ἰδιότητας ἤγουν ὑποστάσεις ... εἴτε πρόσωπα κ. τ. λ.*

24) Vgl. Joh. 14, 9. coll. V. 7—11.; K. 8, 19. Matth. 11, 27.

25) Diese Fassung läuft dem Symbolum Quicunque nicht zuwider, wo es heißt: non tres immensi, sed unus immensus, weil in ihr die Identität des Wesens direkt in der *συμφυΐα* ausgesprochen ist, die drei Unendlichen aber (d. h. die drei mit Unendlichkeit begabten Personen) adjektivisch, nicht substantivisch (hierüber s. Thom. Aqu. Summa Theol. p. 1. q. 39. a. 6.) in logischem und nicht in grammatischem Sinne zu nehmen sind. Diese drei Personen sind in Ein göttliches Wesen gleichsam zusammengewachsen (*συμφύω*); drei Personen nehmen Theil an der Unendlichkeit und sind durch diesen gemeinschaftlichen Besitz auf unendliche Weise verbunden.

26) Das drücken auch die verschiedenen Benennungen und Prädikate der Trinität aus; sie ist *προσκυνουμένη* (Or. XXV. p. 440. XXXII. p. 515.), *ἅγια καὶ προσκυνητὴ καὶ μακροθυμός* (Or. XIII. p. 212. coll. Caesar. Dial. I. q. 1. 2.), *ἐπαινετὴ καὶ ἅγια*

## 3.

## Die obersten Grundbestimmungen der Trinitätslehre.

Sondern wir das bisher noch Geeinte nach seinen bestimmten Rubriken, so finden wir hier von Gregor die drei Hauptwahrheiten und die obersten Sätze der kirchlichen Dreieinigkeitslehre auf das Vollständigste ausgesprochen.

I. Es gibt drei Personen in der Gottheit, oder: die Gottheit subsistirt in drei Personen.[1]) Das

(Or. XII. p. 198.), *ἀρχικὴ καὶ βασιλικὴ καὶ μακαρία* (Or. I. p. 16. VI. p. 140.), *ἡ ἀνωτάτω τριάς* (Or. XI. p. 189. XII. p. 204.), *πᾶσα προςκυνητή, πᾶσα βασιλική, ὁμόθρονος, ὁμόδοξος, ὑπερκόσμια, ὑπερχρονός, ἀναφής, ἀπεριληπτός* (Or. XIII. p. 204.) ꝛc. Cf. Augustin. ep. 170. ad Maxim. n. 3.: „Si Patri et Filio et Spiritui sancto *λατρεία* debetur et exhibetur a nobis, de qua dictum est: Dominum Deum tuum adorabis et soli illi servies, procul dubio Dominus Deus noster, cui soli per *λατρείαν* servire debemus, non est Pater solus, nec Filius solus, nec solus Spir. S., sed ipsa Trinitas unus Deus solus, Pater et Filius et Spir. S., non ut Pater sit ipse, qui Filius, vel Spiritus S. ipse sit aut Pater aut Filius, cum sit in illa Trinitate Pater Filii s[illegible]s, et Filius Patris solius, Spiritus autem S. et Patris et Filii fit Spiritus, sed propter unam eandemque naturam atque inseparabilem vitam ipsa Trinitas, quantum ab homine potest, fide praecedente intelligitur unus Dominus Deus noster, de quo dictum est: Dominum Deum tuum adorabis etc. (Deut. VI. 13.).“ —

1) Wenn auch die beiden Sätze: Die Gottheit ist in drei Personen, und: Drei Personen sind in der Gottheit — ihre theologisch richtige Bedeutung haben: so ist das doch nicht der Fall mit jenen: Die Gottheit subsistirt in drei Personen, und: Drei Personen subsistiren in der Gottheit. Letztere Ausdrucksweise ist, wenn wir den strengen Sinn von subsistere im kirchlichen Sprachgebrauch festhalten, eine unrichtige Fassung. Die Personen sind streng genommen eben das, wodurch die Gottheit subsistirt (modi subsistendi reales), die Gottheit das, was subsistirt (subjectum subsistens) [illegible] gilt:

zeigt sich sowol in der aufgestellten Begriffsbestimmung als auch in dem Satze, daß die Gottheit die Drei (Personen) getheilt (μεριστῶς) unter sich begreift, d. h. in den verschiedenen Subsistenzweisen (τρόποι ὑπάρξεως) existirt,[2]) die als konkrete Selbstheiten real von einander geschieden sind.[3]) Von diesen

Deus subsistit in Patre, Filio et Sp. S.; aber nicht: Pater subsistit in Deo, etc., obschon das einfache: Pater subsistit immer wahr bleibt wegen der reellen Identität der Person des Vaters mit der Gottheit und seiner wirklichen Persönlichkeit. Die materielle Anschauung, daß drei Personen in der Gottheit, wie in einem continens das contentum, sich befinden, ist an und für sich schon unzulässig. Erst durch die konkrete Persönlichkeit wird die abstrakte Gottheit subsistirend; nicht aber umgekehrt die konkrete Persönlichkeit durch die abstrakte Gottheit.

2) Or. XII. p. 204. LI. p. 744.

3) Wenn Gregor einmal sagt: Gott ist ein Jedes für sich betrachtet, indem nämlich der Geist das Ungeschiedene scheidet (θεὸν ἕκαστον, ἂν θεωρῆται μόνον, τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα Orat. XIII. p. 211.): so will er damit keineswegs den Personenunterschied zur bloßen logischen Distinktion herabsetzen, wodurch die Trinität zu einem leeren trinomium gemacht würde. (Cf. Thom. Aqu. Summa Theol. p. 1. q. 28. a. 3.) Das Scheiden des Verstandes ist entweder der Realdistinktion entgegengesetzt, oder einer gänzlichen Losreißung und Trennung solcher Dinge, die nicht bloß logisch und formell, sondern auch ontologisch und in Wesenseinheit verbunden sind. In der angeführten Stelle steht das χωρίζειν τοῦ νοῦ (κατ' ἐπίνοιαν) nicht dem χωρίζειν = διαιρεῖν κατὰ πρᾶγμα gegenüber, sondern dem gänzlichen Lostrennen und Separatsetzen, nicht der distinctio, sondern der avulsio realis. Vielmehr setzt Gregor den reellen Unterschied der Personen voraus, indem er jede Person für sich betrachtet und in jeder, auch wenn er sie durch Abstraktion von den andern gleichsam losreißt, die volle Gottheit sieht. Cf. carm. de Sp. S. arc. III. t. II. p. 164.:

*Εἷς θεός ἐστιν ἕκαστον, ἐπεὶ μόνον ἐξαγορεύῃς.*

Klar aber ist an und für sich, daß die drei Personen lebendig und unzertrennlich verbunden sind (ἀχώριστοι), während unser Denken dennoch eine jede für sich ohne die andere sich vergegenwärtigen kann,

ist jede Gott — für sich betrachtet. „Denn in Wahrheit sind die Bezeichnungen: Vater, Sohn und heiliger Geist keine bloßen Namen, keine leeren Worte, die für sich keine Subsistenz hätten (*ἀνυπόστατα*), oder einer einzigen Person zukämen, gerade als ob unser Reichthum in Namen, und nicht in Sachen bestände. Der katholische Glaube bekennt den Vater, den Sohn und den heiligen Geist — Eine Gottheit; Gott den Vater, Gott den Sohn, Gott den heiligen Geist — Eine Natur in drei Personen, die intelligent und vollkommen sind und für sich wirklich subsistiren, getheilt in der Zahl, nicht in der Gottheit. Der Vater läßt sich seines Sohnes nicht berauben, noch der Sohn des heiligen Geistes.[4]) Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. — In wessen Namen bist du getauft? In des Vaters Namen. Gut. Aber das ist noch jüdisch (der Standpunkt des Judenthums). — Und in des Sohnes Namen. Gut. Das ist nicht mehr jüdisch, aber noch nicht vollkommen. — Und in des heiligen Geistes Namen. Trefflich. Das nun ist vollkommen.[5]) — So sollen die drei Personen unvermischt (*ἀσύγχυτοι*) gewahrt werden; die eine ist nicht die andere, aber das, was die andere (*οὐχ ὅσπερ, ἀλλ' ὅπερ ὁ ἄλλος*). Alle drei sind Gott: der allmächtige

---

wie wir auch an eine einzelne der drei Personen unsere Gebete richten können. Cf. Cyrill. Alex. in Joh. l. I. p. 48. l. III. p. 302. Petav. de Deo lib. I. cap. 10.

4) Naz. Or. XXV. p. 441. *Τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον, μίαν θεότητα· Θεὸν τὸν πατέρα, Θεὸν τὸν υἱὸν, Θεὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ θεότητι. ... Οὐ δέχεται πατὴρ υἱὸν ζημιούμενος, οὐδὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (womit derselbe Nexus zwischen Sohn und Geist angedeutet wird, der zwischen Vater und Sohn Statt findet; worauf wir weiter unten zurückkommen werden). Cf. Or. XXI. p. 381. XXXVIII. p. 598. Carm. jambic. de virtut. 18. p. 219.

5) Orat. XXV. p. 442.

Vater, das eingeborne Wort und Gott der heilige Geist; *νοῦς, λόγος, πνεῦμα*; mens, ratio, spiritus; der Principlose, das Princip, der Geist; das Unerzeugte und Unhervorgegangene, das Erzeugte, und das Hervorgegangene.[6]) Es gibt drei Personen, nicht mehr und nicht weniger,[7]) keine Dualität und keine Quaternität[8]), sondern nur Trinität. Die göttliche Monas ist dreigestaltet, dreifaltig.[9])

---

6) Athenagoras (legatio — eigentlich supplicatio — pro christ. c. 12.) zählt die drei Personen also auf: *πατήρ, παῖς, πνεῦμα* oder: *θεός, λόγος, πνεῦμα*. Cf. Naz. Or. VIII. p. 149. 145. XIII. p. 211. Carm. de virtut. l. c.:

*Ἄναρχος, ἀρχή, πνεῦμα, τριὰς τιμία,*
*Ἀναίτιον, γεννητόν, ἐκπορευόμενον.*
*Πατὴρ τὸ μὲν, τὸ δ' υἱὸς αὐτὸς καὶ λόγος.*
*Τὸ δ' οὐ μὲν υἱός· πνεῦμα δ' οὐσίας μιᾶς.*
*Εἷς ἐκ τριῶν Θεός τε καὶ κοινὸν σέβας.*

7) Cf. Joh. Damasc. F. O. I. 10. Ambros. de fide II. 3—5. Hilar. de syn. c. Ar. Cyrill. Alex. in Joh. l. IV. 18. Leontius de sectis act. 1. Proclus Cpl. ad Armen. ep. de fide.

8) Das gemeinsame göttliche Wesen kann die Zahl nicht vermehren, da es mit den drei Personen identisch ist, sowie mit jeder einzelnen, und nicht separat existirt, sondern nur in eben den drei Personen seine Subsistenz hat. Non connumerantur autem nisi distincta. Die vierte Synode vom Lateran hat deßhalb im cap. 2. Damnamus gegen den Abt Joachim von Flora entschieden. Leitet man die Trinität aus einer höheren Einheit ab (s. Strauß Dogm. I. §. 83. S. 454.), so hätte diese entweder als abstrakte Monas keine actus immanentes, oder es würde eine Vierpersönlichkeit gesetzt und damit das Dogma vernichtet.

9) *Ἡ μονὰς τριάζεται.* Naz. carm. de vita sua. Das Wort *τριάζεσθαι* von der Trinität gebraucht bezeichnet nicht: verdreifacht werden (triplicari), sondern dreifaltig sein (esse ter, i. e. tribus modis subsistere), dreifache Subsistenzweise haben. Augustin. tract. 6. in Joh. n. 1.: »Magis Deus ter, quam Dii tres.« Die mathematische Formel wäre hier also nicht: $1 + 1 + 1 = 3$, sondern $1 \times 1 \times 1 = 1^3 = 1$.

II. Dennoch ist die Gottheit nur Eine — es ist nur Ein Gott. Es ist Eine Gottheit, Eine Macht, die in den Dreien gefunden wird; es hat also die eine Person keine andere Gottheit, als die anderen, sondern dieselbe. Ferner ist ihre Verbindung eine unendliche, höchst vollkommene; die vollkommenste Verbindung ist aber die Einheit in einem gemeinschaftlichen Wesen; das Unendliche und Allervollkommenste hört auf, es zu sein, wenn es nicht Eines im Wesen ist. Duo infinita repugnant. Sind nun die drei Personen unendlich, und kann es keine drei unendliche Wesenheiten geben, sondern nur Eine: so muß die Eine unendliche Wesenheit in der Art allen dreien gemeinsam zukommen, daß zwar jede vollkommen und ganz (ohne Theilung) dieselbe besitzt, diese aber eine einzige in allen dreien bleibt (in Monarchie), gleichwie bei der Mittheilung geistiger Güter die Wissenschaft des Lehrenden auf den Lernenden übergeht ohne Beeinträchtigung der geistigen Errungenschaft des Ersteren.[10]) Die Trinität

---

10) Die Väter der vierten Lateransynode (1215) bedienen sich (l. c.) folgender schönen Argumentation: Wenn der Vater durch die Zeugung dem Sohne sein Wesen mittheilt, so verliert er es entweder selber, oder er gibt dem Sohne einen Theil und behält den andern, oder er theilt es auf eine solche Weise mit, daß er selbst die ganze Substanz ungetheilt behält, obgleich auch der Sohn sie ebenso ungetheilt und vollständig empfängt. Da aber im ersten Falle der Vater aufhören würde, Gott zu sein und zu existiren, im zweiten die göttliche Substanz nothwendig zusammengesetzt wäre, wovon das Eine so unmöglich als das Andere: so bleibt nur die dritte Annahme übrig, für deren Möglichkeit schon viele Analogien sprechen, namentlich die Mittheilung von Licht und Feuer, sowie von Erfahrungen und Kenntnissen, beides jedoch nur in gewisser Rücksicht. Sehr schön spricht Fulgentius respons. ad obj. Arian. 7. sich aus: „Vera et aeterna substantia, de qua vera nativitas existit, sicut generando minui dividique non potuit, ita in se tota permanens totam se coaeternae veritati nativitatis indulsit, ut scil. gignentis genitique non solum aequalitas absque (ulla) diversitate consisteret, sed etiam sine confusione detrimentoque naturalis

ist daher mit der Einen Gottheit wesentlich Eines — Eine Natur — Ein Gott.[11]) — Diese Einheit der göttlichen Natur bei Realdifferenz der Personen hat weder mit der Lehre der besseren Heiden (oder doch wenigstens ihrer Philosophen) von dem Einen höchsten Gott [Zeus],[12]) noch mit der

---

unitas permaneret.« Cf. Justin. dial. c. Tryph. n. 61 et 128. Tatian. Or. c. Graec. c. 5.

11) Naz. Or. XXXII. *Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός.* Or. XXXIV. *τῆς τριάδος ἡ χάρις καὶ τῆς μιᾶς ἐν τοῖς τρισὶ θεότητος.* Carm. var. 20. t. II. p. 194. *τριὰς εἰς ἓν ἰοῦσα.* Cf. Petav. de Trin. l. IV. c. 13 ss.

12) Gregor sagt hierüber im Wesentlichen Folgendes: a) Der höchste Gott der Heiden war unvollkommen, bloß ein sublimirter Mensch; er theilte trotz seines Vorrangs seine Gottheit mit einer ganzen Schaar von Göttern (examen Deorum, gleichsam ein Bienenschwarm, wie Tertullian sich ausdrückt [cf. adv. Marc. I. 5.]). b) Wendet man aber dagegen ein, es müsse dieses alles, und so namentlich die Unvollkommenheiten dieser Götter allegorisch gedeutet werden (wie es der idealisirende Platonismus versuchte), so ist nur zu erinnern, daß selbst diese allegorische Deutung irgend einen Grund — ein fundamentum translationis — haben muß und daß immer die falsche Grundanschauung wiederkehrt, daß die eine Gottheit nur über das Meer, die andere über den Himmel, die dritte über die Unterwelt u. s. w. herrsche und so die Macht über das All der Dinge, und damit die Trias selbst (Poseidon — Zeus — Hades) gespalten und zersplittert sei, während die Verbindung nach phantastischen Theogonien nur eine willführliche moralische bleibt. c) Es wird in diesen heidnischen Gottheiten mit den Personen stets die Natur vervielfältigt, und die Einheit ist keine andere, als die des Menschengeschlechts, sowie auch bei Jenen von einem ganzen Göttergeschlechte die Rede ist Endlich d) jene Philosophen, welche Einen Gott festhielten, verwarfen jede Mehrheit in Gott durch abstrakten Monotheismus, die aber Gradationen der Götter annahmen, verwarfen damit die strenge Natureinheit. Cf. Orat. XXXVII. p. 601. Or. in Julian. I. 5. Or. III. p. 103 ss. Or. XXXIX. p. 626. Athenag. leg. c. 18—22. Arnob. l. V. fin. /

Einheit der Menschennatur in allen Menscheninividuen etwas gemein.[13]) Bei den Menschen ist, wie bereits erörtert, die Natureinheit eine abstrakte und rein begriffliche;[14]) mit den einzelnen Individuen vervielfältigt sich auch die Natur und nur der Geist erkennt ihre spezifische Einheit.[15]) Aber in der Gottheit ist die Einheit ὄντως vorhanden, eine reelle und ideelle zugleich; sie ist keine spezifische,[16]) sondern eine weit höhere und engere, als die des Menschengeschlechts — eine Einheit der vollkommensten Naturmonas[17]) —

13) Or. XXXIII. Cf. Eliae Cretens. not. in h. l. (bei Ullmann a. a. O. S. 345. Anmerk. 2.) Joh. Damasc. F. O. I. 8. Gregor von Nyssa hatte in der Schrift πρὸς Ἀβλάβιον und in anderen Werken nach den Platonikern gelehrt, es sei ontologisch wie logisch nur Ein Mensch, d. h. nur Eine menschliche Natur; diese sei nicht in den Einzelnen besonders, sondern subsistire nur ein einzigesmal, so daß alle Menscheninividuen zusammen nur eine einzige Natur hätten, und daraus wollte er denn auch die strenge Natureinheit Gottes erhärten. Er war aber nur in einem philosophischen Irrthum befangen, dem zur Zeit des Realisten- und Nominalistenstreites manche große Geister sich annäherten; von unserem Theologen wird er darüber getadelt (ep. 43. al. 37.); im Dogma selbst dachte er, wie seine Schriften klar bezeugen, mit den übrigen Vätern ganz gleich.

14) Naz. Or. XXXVII. p. 601. Ἐχεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν.

15) Ibid. Wir finden in allen Menschen Gemeinsames und Verschiedenes; trotz der individuellen Verschiedenheit durch Gemüthsstimmung, Anlagen, Alter, Zeitverhältnisse, Umgebung, äußere Einflüsse, Stellung und Macht haben Alle für sich die gleiche Natur, und trotz der Gegensätze im Einzelnen lassen sich doch Alle auf den abstrakten Gattungsbegriff der Menschheit zurückführen; in concreto aber bleibt diese Verschiedenheit.

16) Naz. l. c.

17) Τὸ μοναδικόν nennt Sophronius (act. XI. Conc. oecum. VI.) die göttliche Natureinheit.

unitas perfectissimae singularitatis. [18]) Gehört Gott nicht unter die logischen Gattungs- und Artbegriffe: [19])

---

18) Gregor wollte keine numerische Einheit Gottes, überhaupt keine Zahl für das Wesen annehmen, sondern nur für die Personen. (S. die Stellen bei Ullmann S. 344. Not. 1.) Und auch wir können den Ausdruck unitas numerica nicht für eine besonders glückliche Bezeichnung halten (obschon er von kirchlichen Theologen der späteren Zeit ganz in rechtgläubigem Sinne gebraucht wird), wie denn auch die meisten Väter sich gegen diese Ausdrucksweise erklärten. (S. die Stellen bei Petav de Deo l. II. cap. 8. §. 8 ss. de Trin. l. IV. c. 13. §. 10 ss.) Die einfache Analysis des Zahlbegriffs zeigt schon dessen Unanwendbarkeit auf die göttliche Essenz. Darum sagt auch Marius Victorinus c. Arian. l. III.: unum nec numero unum, sed ante numerum unum — Eines im höheren metaphysischen Sinne — (vgl. Basil. ep. 141.) und Boethius lib. „Quomodo Trinitas est unus Deus et non tres Dii?" will Gott genannt wissen unum non numero, sed universitate, d. h. Eines nicht in pantheistischer Allheit, sondern in vollendeter Allseitigkeit, welche die Möglichkeit einer Vermehrung und Verminderung ausschließt, welche dem Zahlbegriff als solchem inhärirt. Der Ausdruck: unitas singularitatis perfectissimae, von neueren Theologen gebraucht, ist ganz der Redeweise der Väter entsprechend. Jene Väter, welche den Ausdruck singularitas scheuten (deßgleichen *μονότης*, *ταυτούσιον* u. a. m.), verstanden ihn von den Personen und suchten dem Modalismus vorzubeugen. Singularitas ad personam pertinet, sagt Ambrosius (de fide V. 1.), unitas ad naturam. Maxentius dagegen (dialog. II.) und Andere, wie Anselmus (de process. Sp. S.) bedienen sich des Ausdrucks singularitas zur Bezeichnung der strengen Natureinheit. Vgl. Petav de Trinit. l. IV. c. 14. §. 11.

19) Die *κοινότης* der göttlichen Natur wird mit dem *εἶδος εἰδικώτατον* der peripathetischen Philosophie verglichen, insoferne dieses a) nicht nothwendig auf ein Subjekt beschränkt ist, b) von den individuellen Eigenthümlichkeiten abstrahirt und c) ganz (*ὅλον*) in den einzelnen Individuen sich findet. Die göttliche Natur läßt sich also wohl in einiger Beziehung (*πῶς*, *κατά τι*) als eine species specialissima auffassen, keineswegs aber durchaus und schlechthin (*πάντως καὶ ἁπλῶς*), da ihre Einheit eine weit erhabenere ist, als jede spezifische.

so ist auch die Einheit seiner Natur supra genus et speciem; wie er φύσις ὑπὲρ τὴν φύσιν ist, so ist sie transcendent.[20] Die göttliche Natur hat kein Analogon im Bereiche des Geschöpflichen;[21] sie ist mehr einheitlich als alles Theilbare (*πάντη διαιρετῶν ἑνικωτέρα*); sie ist aber auch reicher und ausgedehnter als das rein Monadische [*τῶν δὲ τελείως μοναδικῶν ἀφθονώτερα*].[22]

III. Die drei göttlichen Personen sind einander vollkommen gleich in der Gottheit. Eine

---

20) Cf. Augustin. de Trinit. l. VII. c. 6 seqq. Die meisten Einwürfe älterer und neuerer Rationalisten gegen die Trinitätslehre beruhen auf der falschen Voraussetzung einer allseitigen Erkennbarkeit dieses Geheimnisses und deren schlechthiniger Nothwendigkeit, sowie auf der Unterordnung der göttlichen Hypostasen unter logische Kategorien als Besonderungen des Allgemeinen und auf rein begrifflicher Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Die christliche Trinitätslehre aber setzt die Transcendenz Gottes, sowie die wesentliche Verschiedenheit von Natur und Geist, von Welt und Gott nothwendig voraus, und wer nicht auf diesem Standpunkt steht, der vermag das kirchliche Dogma gar nicht zu beurtheilen und wird sich ohne Zweifel in pantheistische Vorstellungen oder in phantastische Theogonien verlieren. Vgl. hierüber die geistreiche Schrift von J. Zukrigl: „Wissenschaftliche Rechtfertigung der christl. Trinitätslehre. Wien 1846.“ bes. Vorrede S. VI.

21) Unmöglich ist es, aus irdischen und menschlichen Dingen, die kaum eine entfernte Ähnlichkeit mit den göttlichen haben, die Verhältnisse der allerhöchsten Dreieinigkeit zu erkennen. Das Veränderliche ist nicht Norm für das Unveränderliche, das Irdische nicht für das Himmlische; das Lebendige findet sich nicht unter den Todten. Daher sind unsere Vergleiche nur in gewissem Sinn, nur mit Beschränkungen anwendbar, nicht die Wahrheit, sondern nur deren Schatten. *Μηδεμία εἰκὼν φθάνει τὴν ἀλήθειαν.* Naz. Or. XIII. p. 211. Cf. Or. XXXVII p. 598. Eliae Cretens. Comm. in Or. I. p. 79. t. II. Damit stimmen die beiden anderen Kappadozier überein. Basil. ep. 38. Greg. Nyssen. qu. de eo quid sit ad imaginem Dei et similitudinem etc. Opp. t. I. p. 865.

22) Or. XXIV. p. 428.

unendliche Person kann nicht größer sein als die andere; sonst wäre diese nicht unendlich. Infinitum infinito majus esse nequit. Deßhalb müssen die drei Personen von gleichem Wesen (consubstantial) sein. Ferner der Reichthum dieser Personen, das Höchste, was sie besitzen, ist die göttliche Wesenheit; ist dieser Reichthum bei seiner Untheilbarkeit gemeinsam, so müssen alle drei wesensgleich sein in wahrer Verbindung und Contheität [*συναφεία καὶ συνθεία*].[23]) Wiederum ist jede einzelne Person für sich betrachtet wahrer Gott und zwei Personen haben nicht mehr von der Gottheit, als eine, noch eine mehr als die andere. Gott der Vater ist Licht (I Joh. 1, 5.); Gott der Sohn ist Licht (Joh. 1, 9.; 8, 12.); Gott der heilige Geist ist Licht (Ps. 35, 10.). In deinem Lichte werden wir das Licht sehen, sagt der Psalmist zum Vater; im Sohne erkennen wir den heiligen Geist. Alle Drei sind Licht, das einige ewige Licht — die Gottheit.[24]) Darum beten wir auch Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den heiligen Geist an, in drei Hypostasen, in Einer Herrlichkeit und Einem Glanze.[25]) So gottlos es ist, die Personen in eine zusammenzuziehen (*συνάψαι*), ebenso gottlos ist es auch, sie in Bezug auf die Natur zu trennen (*διαστῆναι ταῖς φύσεσι*) und so die anbetungswürdige Dreifaltigkeit zu zerschneiden. Wenn wir Eines von den Dreien hinwegstoßen, so zerstören wir das Ganze. Besser ist es daher, eine nicht ganz genügende Vorstellung von der Gottheit zu haben, als tollkühn und verwegen die Gottheit zu lästern, weil wir ihre Geheimnisse nicht verstehen.[26])

---

23) Or. XX. p. 363.

24) Or. XIII. p. 211. *Ἐν φωτὶ οὖν τῷ πατρὶ φῶς τὸν αὐτοῦ παῖδα καὶ λόγον* (er ist *φῶς ἐκ φωτός* Symb. Nic.) *ὁρῶμεν καὶ ἐν φωτὶ τῷ υἱῷ φῶς τὸ πνεῦμα ὁρῶμεν εἰκότως οὖν νοεῖσθαι τρία ἐν ἀλλήλοις φῶτα ἀσυναλείπτως* (ohne Vermischung) *καὶ ἀχωρίστως* (ohne Trennung) *ἡνωμένα*. Cf. Or. XXIV. p. 430. Didym. Alex. de Trin. et de Sp. S. c. 34.

25) Orat. XXX. p. 496.

26) Orat. XXXVII. de Spir. S.

## 4.

## Weitere Entwicklung und Folgerungen.

1) Wir haben bei der Trinität zweierlei zu unterscheiden: die Gottheit und das, in dem die Gottheit [τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης],[1]) das Wesen (οὐσία) und die persönliche Eigenthümlichkeit [ἰδιότης].[2]) Die Trinität ist die erste, einfachste und von aller Zusammensetzung freie Natur, die sich selbst ganz kennt.[3]) Dieser Einfachheit und Zusammensetzungslosigkeit ist die Dreizahl keineswegs entgegen.[4]) Denn abgesehen davon, daß das Reinintellektuelle, das unzählige Namen hat, schon an und für sich außerhalb jeder entsprechenden Bezeichnung steht,[5]) und die

1) Orat. XXXVII. p. 601.

2) Orat. XXXII. p. 521. τρία διαιρούμενα οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν· ib. p. 520. τὸ μὲν ἓν τῇ οὐσίᾳ καὶ τῷ ἀμεριστῷ τῆς προςκυνήσεως· τὰ δὲ τρία ταῖς ὑποστάσεσιν εἴτ' οὖν προςώποις, ὃ τισι φίλον.

3) Orat. XXXII. l. c. τὴν πρώτην τε καὶ ἀκήρατον φύσιν, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δὲ τῇ τριάδι, γινωσκομένην.

4) Der Mönch Evagrius hatte unserem Theologen (falls dieser als Verfasser der epist. ad Evagr. anzunehmen ist, indem deren Ächtheit von mehreren bedeutenden Gelehrten bestritten wird) die Schwierigkeit vorgebracht: Wenn die Gottheit wirklich in drei Personen dergestalt subsistirt, daß wohl die Personen, nicht aber (die) Naturen unterschieden werden können: wie ist dann die Natur oder besser das Wesen Gottes zu denken, einfach oder zusammengesetzt? Ist es einfach, wie kann man da die drei Personen annehmen, die eine Zahl ausmachen, da doch das Einfache eingestaltig und nicht zählbar ist? Entweder ist die Gottheit nicht einfach und dann ist sie unvollkommen, oder sie ist einfach, und dann müssen die drei Personen aufgegeben werden. Orat. XL. p. 718. 719. ed. Colon. (ep. 243. edit. Clemencet.) Gregor's Antwort ist größtentheils im Folgenden wiedergegeben.

5) Naz. l. c. Τὰ νοητὰ καὶ μυριώνυμα μὲν ἐπειδὴ παμπληθέσι

auf Gott übertragenen Bezeichnungen (προσηγόριαι) von den ihnen anhängenden Unvollkommenheiten frei gedacht werden müssen:[6]) ist, da im Trinitätsbegriff das Gemeinsame (τὸ κοινόν) von dem Besondern (τὸ ἴδιον), die Substanz von der Relation zu scheiden ist, die Zahl aber nur das Letztere afficirt, nicht das Erstere, die Einfachheit des göttlichen Wesens vollkommen vor jeder Theilung und Zusammensetzung gesichert,[7]) und nur auf die Subsistenzweise bezieht sich die numerische Bestimmung der Dreiheit, weßhalb auch keine Addition im Wesen möglich ist. Wir haben Licht und Licht und Licht und doch im Ganzen nur Ein Licht — Einen Gott.[8])

---

καθ' ἕκαστον ἔθνος ὀνόμασι κέκληται, προσηγορίας δὲ κασῆς ἐκτός κ. τ. λ. (Cf. **Hilar.** de Trinit. l. IV. init. **Athanas.** de syn. **Cyrill. Alex.** thesaur. l. IV. p. 89.) Um rein geistige Dinge zu bezeichnen, sagt **Gregor**, mußte man viele Namen von materiell konkreten Dingen borgen, und durch Figuren und Übertragungen sie erst tauglich machen. Wir bezeichnen die Seele (ψυχή, anima) mit einem weiblichen Namen und doch ist sie weder Mann noch Weib u. s. f.

6) Ist nun dieses, so fährt **Gregorius** fort (l. c.), schon bei dem der Fall, was der Sphäre des kreatürlichen Geistes angehörte, um wie viel mehr wird es Statt finden bei Vorstellungen und Begriffen, die sich auf den Unendlichen beziehen, daß ihnen ein eigentlicher und entsprechender Name, die rechte Bezeichnung (τὸ κύριον ὄνομα) bei uns fehlt? Von menschlichen Dingen übertragen wir viele Ausdrücke auf das göttliche Sein, Leben und Wirken; aber eben dadurch, daß wir sie übertragen, werden wir genöthigt, sie von allen Unvollkommenheiten der geschöpflichen Welt zu reinigen und nur das Vollkommene an ihnen auf Gott zu übertragen. Vgl. **Augustin.** de Trin. l. XIII. cap. 5.: „Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere; omnia invenis." **Theophil. Ant.** ad Autol. I. n. 3.

7) **Naz.** ibid.

8) **Naz.** Orat. XXXVII. p. 594. φῶς καὶ φῶς καὶ φῶς ἀλλ' ἓν φῶς, εἷς Θεός. Darin, daß wir das Licht aus dem Lichte, den Sohn aus dem Vater, erkennen und verkünden, und im Lichte, dem

2) Was aber das Verhältniß des göttlichen Wesens zu den drei Hypostasen betrifft, so wird es von Gregorius durch drei Formeln vollständig bestimmt. Es sind nämlich die Personen:

1. das, dessen die Gottheit [τὰ ὧν ἡ θεότης], [9])
2. das, in dem die Gottheit [τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης], [10])
3. das, was die Gottheit ist [τὰ ἃ ἡ θεότης], [11])

oder mit andern Worten: Die Personen besitzen die Gottheit; die Gottheit ist in ihnen; sie sind die Gottheit selbst. Die drei Personen besitzen die Gottheit, aber so, daß sie selbst die Gottheit sind; Haben und Sein fallen bei Gott zusammen. Quidquid Deitas habet, id est et quidquid habet Deitatem, Deus est. Die drei Personen sind mit der Gottheit begabt, sie findet sich in ihnen; aber nicht als bloß äußere Form, sondern als ihr gemeinschaftliches Wesen, mit dem die Personen reell identisch sind. Das ea in quibus divinitas ließe noch einen Mißverstand zu, den aber die letztere Formel hebt: ea quae sunt ipsa divinitas. [12]) Und damit diese letztere Formel nicht zu Personensingularität gedeutet werde, steht die erstere ihr gegenüber: ea quorum divinitas. So sprechen sich in den einzelnen Bestimmungen überallhin die allgemeinen Grundzüge wieder aus.

3) Gehen wir aber tiefer ein und betrachten wir, wodurch die Zahl der Personen erscheint, so finden wir die zwei immanenten Akte der Zeugung und der Spiration. [13]) Gleichwie aber zwischen dem

---

Sohne, den Geist als Licht erfassen, besteht die σύντομος καὶ ἀκέριτος τῆς τριάδος θεολογία.

9) Carm. III. t. II. p. 164 arc.

10) Orat. XXXVII. p. 601. Or. XXXIX. p. 630.

11) Or. XXXIX. l. c.

12) Naz. ibid. ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἕν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ τό γε ἀκριβεστέρον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης.

13) Orat. XXXVII. p. 597. Or. XL. p. 719.

Geiste und dessen Gedanken, oder zwischen der Seele und deren Wort keine Spaltung oder Theilung Statt hat, noch daraus, daß der Gedanke' und das Wort vom Geiste ausgehen, eine Zusammensetzung entsteht: ebenso findet zwischen Vater und Sohn und zwischen diesem und dem Geiste weder Theilung, noch irgend eine Art von Zusammensetzung Statt. Geistig sind alle diese Verhältnisse zu erfassen, und so, wie es der Gottheit geziemt.[14]) Hier sind Geist — Gedanke — Gedankenausdruck.[15]) Trotz der unendlichen Fülle des Gedankens erleidet der denkende Geist doch keine Theilung, noch irgend einen Mangel, und der Gedanke bleibt im Geiste, wenn er auch nach Außen hervortritt.[16]) Ähnliches ergibt sich aus den Vergleichungen mit dem Kreise und dessen Radius, mit dem Lichte und dessen Strahl.[17]) Sowie nun die Gottheit voll des reinsten und hellsten Glanzes jedes Wesen, sei es Materie oder Geist, an Reinheit übertrifft:[18]) ebenso fordert sie auch, daß wir sie in ihrem Glanze erfassen, und wo uns dieser die Augen

---

14) Thom. Aqu. Summ. 1. q. 27. a. 1.: Non est accipienda processio secundum quod in corporalibus vel per motum localem vel per actionem alicujus causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis.

15) Naz. Or. XL. p. 719. *οὕτω μὲν νόει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα, πώποτε, καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν· ὡς γὰρ οὐκ ἔστι μεταξὺ τοῦ νοῦ καὶ ἐνθυμήσεως καὶ ψυχῆς διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί τινα καὶ τόμην, οὕτως οὐδὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ πατρὸς ἐν μέσῳ τόμην ἢ διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί ποτε κ. τ. λ.*

16) Wenn, wie die Väter sich ausdrücken, der *λόγος ἐνδιάθετος* zum *προφορικός* wird. Cf. Theophil. Ant. ad Autolyc. II. 10. 22.

17) Naz. l. c. p. 720.

18) Orat. I. p. 3.

blendet, in Anbetung das Angesicht verhüllen, nicht aber die Finsterniß da suchen, wo Alles Licht ist. /

4) Diese zwei Wahrheiten: Personendreiheit und Wesenseinheit — bewirken, daß das christliche Bekenntniß zwischen Judenthum und Heidenthum in der Mitte steht.[19]) Es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, dasselbe gleich einer Pflanze, die sich zu sehr auf eine Seite hin neigt, mit Gewalt zur andern Richtung hinzubringen, von einem Extrem zum andern seine Zuflucht zu nehmen und die unnatürliche Distorsion (διαστροφή) durch eine andere Distorsion (nach einer anderen Seite hin) zu verbessern; sondern wir müssen es in der mittleren normalen Lage und innerhalb der Gränzen der Religion belassen.[20]) Die Mitte zwischen den Extremen ist die Wahrheit, welche ebenso die Zusammenziehung (συναίρεσις), wie die Auseinanderziehung (διαίρεσις) meidet, die Personen zwar unterscheidet, aber sie zu einer einzigen Gottheit verbindet, die Gottheit weder einem Strome gleich über die drei Personen hinaus ausdehnt, wodurch eine Schaar von Göttern hervorkäme, noch sie auf Eine Persönlichkeit beschränkt, wodurch Mangel und Armuth in unserer Gottheit sich zeigte; weder die Monarchie judaisirend erhebt, noch die Mehrheit hellenisirend auf die Natur überträgt, welche Übel sich als extreme Richtungen entgegengesetzt sind, doch nur wie ein Irrthum dem andern, nicht wie dem Irrthum die Wahrheit.[21]) /

---

19) Orat. I. p. 16. 17. u. a. a. St. Dasselbe sprachen auch Basilius Or. contra Sabellianos t. I. p. 601. und Greg. Nyss. Orat. catech. c. 3. aus. Es steht das christliche Bekenntniß durch diese Trinitätslehre in der Mitte zwischen den zwei Extremen sowohl des Polytheismus als auch des falschen Monotheismus und behauptet sich somit als der wahre Monotheismus, als die richtige Vermittlung zweier großen Gegensätze.

20) Orat. XXIV. p. 489. coll. Or. I. p. 16.

21) Or. XXXVIII. p. 620. XLIII. p. 678. 679. Cf. Eliae Cret. not. in Or. I. Naz. n. 70. Tertull. adv. Prax. c. 30. Au-

5) Wir haben in der Trinität kein bloßes Nebeneinander der Personen, sondern auch ein wahres Ineinander. τρία ἐν ἀλλήλοις φῶτα.[22]) Eine Person ist in der andern, wie die Schrift bezeugt.[23]) Der reale Grund dieses Ineinanderseins (ἐνύπαρξις, ἐνοίκησις φυσική) ist die Natureinheit und von dieser ist es materiell nicht geschieden, als ἕνωσις gegenüber der διαίρεσις, und zugleich als συναρίθμησις entgegen der συναίρεσις.[24]) So ist der Strahl des göttlichen Lichtes in der Geschiedenheit geeint; die drei Personen tragen einander [τὸ φεράλληλον],[25]) durchdringen und umschließen sich wechselseitig. Das ist der Begriff der circumincessio oder περιχώρησις.[26]) In Gott ist

---

gustin. tract. 71. in Joh. n. 2. „Contraria dicitis (sagt er zu den beide Extreme vertretenden Irrlehrern) sed non eo modo, sicut est falsum contrarium vero, sed sicut inter se duo falsa contraria.“

22) Orat. XIII. p. 211.

23) Joh. 10, 38.; 14, 10. 11.; 1, 18.... Cf. Clem. Alex. Paedag. l. I. c. 7. 2.

24) Orat. XVIII. p. 282.

25) Elias Cretens. not. in Orat. XXIII. n. 28.: „In Trinitate quod commune atque unum est, re consideratur propter coaeternitatem et eandem essentiam et operationem; hypostaseon autem divisio animo dumtaxat et cogitatione, propterea quod sese quidem invicem ferant διὰ τὸ φεράλληλον (alia enim in alia est juxta Joh. 10, 38.), non ut confundantur, sed ut inter se cohaereant, in solis autem hypostaticis proprietatibus discrimen cogitetur.“

26) Das Wort περιχώρησις als terminus technicus in diesem Sinne (wie bei Damasc. F. O. l. III. c. 4. 5.) findet sich unseres Wissens bei Athanasius, Basilius und Gregor noch nicht ausgeprägt, obschon das Wort περιχωρεῖν in anderer Verbindung sich findet. Hingegen findet sich ἐνυπάρχειν und ἐνύπαρξις schon in diesem theologischen Sinne gebraucht, sowie auch ἕνωσις (unio), jedoch nur seltener, in dieser Bedeutung erscheint als hervorgehend aus der ἑνότης φύσεως. Vgl. unter And. Petav de Trin. l. IV. c. 16./

kein Zwiespalt, keine Trennung, sondern nur Harmonie und Einheit, sowohl mit den ihm untergeordneten Wesen, als mit sich selbst; und vor allen andern Namen ist ihm Friede und Liebe besonders werth. [27]) In der Trinität ist völlige Gleichheit und Harmonie wie des Willens, so des Wesens; die ganze Herrlichkeit ist allen Dreien gemeinsam. [28]) Durch dieses Ineinandersein ist jede Vollkommenheit der einen Person auch die der andern, und würden die hypostatischen Merkmale und Eigenthümlichkeiten einen Zuwachs an (relativer) Vollkommenheit begründen: [29]) so würden sie darum die Personengleichheit nicht aufheben.

6) Daraus, daß jede Person für sich Gott ist und doch von den andern untrennbar, erklärt es sich, daß Paulus (und die heilige Schrift überhaupt) bei Aufzählung der drei Personen bisweilen die Ordnung ändert, indem er dieselbe Person bald vor- (προαριθμεῖν), bald nach- (ὑπαριθμεῖν), bald mitzählt (συναριθμεῖν); denn es geschieht dieses, um die völlige Naturgleichheit zu zeigen [ἵνα δηλώσῃ τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως]; [30])

---

27) Orat. XII. p. 198.

28) Orat. XXX. p. 496. u. öfter a. a. St.

29) Dieses ist die Ansicht des tiefsinnigen Suarez und anderer Theologen, die aber von Petavius und den meisten katholischen Lehrern nicht getheilt wird.

30) Orat. XXIV. p. 431. Hieher gehören folgende Aufzählungen:
II. Cor. 13, 13., wo zuerst der Sohn, dann der Vater und endlich der heilige Geist genannt wird;
I. Cor. 12, 4—6., wo mit dem heiligen Geiste begonnen wird; der Sohn folgt; der Vater steht am Schlusse.
Tit. 3, 4—6., wo mit dem Vater begonnen wird; der Geist findet sich in der Mitte, der Sohn am Ende.
Röm. 13, 30. Eph. 2, 18.: Sohn — heiliger Geist — Vater.
1 Petr. 1, 20.: Vater — heiliger Geist — Sohn.
Vgl. noch Röm. 8, 16 ff. Gal. 4, 6. Joh. 14, 26.; 15, 26.; 14, 16....

daß er ferner oft nur zwei oder nur eine Person erwähnt, gleichsam als ob die übrigen dann von selbst mitfolgten;[31]) und endlich daß öfters die Personen verwechselt werden, indem die Thätigkeit der einen der andern zugeschrieben wird.[32]) In der That gibt es hier kein Höheres und Geringeres, kein Vorzüglicheres und kein minder Vorzügliches. Denn wo ein Jedes unerfaßlich und unendlich ist, wie sollte da ein Erstes und Vorzüglicheres gedacht, wie ein endlicher Maßstab angelegt werden können?[33])

7) Diese Gleichwesentlichkeit der Personen folgt nothwendig aus der Wahrheit und Wirklichkeit der Dreifaltigkeit; sie ist im Wesen derselben enthalten. Die Trinität ist wahrhaft eine solche, nicht eine bloße Zusammenstellung von ungleichen Dingen.[34]) Heterogene Wesen werden nicht unter eine reale Einheit gebracht; sonst würde auch nichts hindern, eine Dekas oder Centurie oder Myriade statt der Trias zu setzen, ja überhaupt eine so große Zahl, als es verschiedenartige Dinge gibt. Wir aber verstehen unter Trias die Zusammenfassung von drei ganz

31) So I Cor. 12, 3. Röm. 1, 7.; 5, 5. Apg. 3, 13. Namentlich ist der heilige Geist oft zu suppliren, wo er nicht ausdrücklich erwähnt wird, wie I Cor. 8, 6 ff. Hierzu bemerkt Thomas von Aquin (Comm. in I Cor. lect. I.): „A Deo Patre nostro et D. N. J. C. Tacetur autem de Spiritu Sancto, quia est nexus Patris et Filii et intellectus ex ambobus, vel, quia est donum utriusque, intelligitur in donis, de quibus dixit: (I Cor. 1, 3.) „gratia et pax," quae per Spiritum Sanctum dantur."

32) So I Cor. 12, 4—6. coll. 11., wo auch die ἐνεργήματα dem Geiste zugeschrieben werden, die früher dem Vater (V. 6.) attribuirt wurden; so Joh. 14, 13., wo der Sohn als das gewährend dargestellt wird, um was man den Vater bittet; während er wiederum (V. 14.) als derjenige bezeichnet ist, an den sich die Bitten richten.

33) Or. XIX. p. 296. 329. XXIII. p. 421.

34) Or. XVIII. p. 286. XIII. p. 211. Τριὰς ὡς ἀληθῶς ἡ τριάς, ἀδελφοί, τριὰς δὲ οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἐξαρίθμησις.

gleichen und gleicher Ehre würdigen Personen, indem nämlich der Name das durch die Natur Geeinte in Eines zusammenfaßt, nicht aber das Ungetrennte durch die zertheilende Zahl sich zerstreuen läßt.[35]) In der Gottheit (dem Wesen) ist die Monas; in denen, welche die Gottheit besitzen (den Personen), ist die Dreizahl.[36]) Die Monas war immer Trias und die Trias immer Monas; die Monas und die Trias sind gleichewig. Ewig ist der Vater mit dem Sohne und dem heiligen Geiste; Trias, in den Personen unterschieden — Monas, im Wesen ungeschieden. Der ganze Unterschied liegt in den Personen (es gibt *ἄλλος καὶ ἄλλος*); nicht in dem Wesen [daher kein *ἄλλο καὶ ἄλλο*].[37]) Man muß sich hüten, in der Zahl die Personen zu vermengen, sowie in der Anbetung die Natur zu spalten. Eine Trias nur ist — ein einziger Alles beherrschender Gott und darin liegt das tiefe und erhabene Geheimniß. Doch der Weg der Wahrheit ist eng und steil, auf beiden Seiten sind jähe Abgründe und Irrwege.[38])

---

35) L. c. *ἀλλ' ἴσων καὶ ὁμοτίμων σύλληψις, ἑνούσης τῆς προσηγορίας τὰ ἡνωμένα ἐκ φύσεως, καὶ οὐκ ἐούσης σκεδασθῆναι ἀριθμῷ λυομένῳ τὰ μὴ λυόμενα.*

36) Carm. de Sp. S. arc. III. t. II. p. 164.:
*Ἡ μονὰς ἐν θεότητι· τὰ δ' ὧν θεότης, τριςάριθμα.*

37) Orat. LI. ep. ad Cledon. p. 739. Anselm. de fide Trin. et de incarn. Verbi c. 6.

38) Das carm. jambic. ad Seleuc. (opp. Naz. t. II. p. 193. ed. Colon.), das wahrscheinlich nicht von Gregor, sondern von Amphilochius verfaßt ist, sicher aber einem von Beiden zugehört, drückt sich also aus:

*Μονὰς γάρ ἐστι καὶ τριὰς ἀΐδιος·*
*Πατὴρ σὺν υἱῷ καὶ παναγίῳ πνεύματι,*
*Τριὰς προςώποις εὐκρίνης, μονὰς φύσει.*
*Μήτ' οὖν ἀριθμῷ συγχέῃς ὑποστάσεις,*
*Μήτ' αὖ θεὸν σὺ προςκυνῶν τέμνῃς φύσιν*
*Μία τριὰς γάρ, εἷς Θεὸς παντοκράτωρ.*

## 5.

## Gegensätze gegen die Trinitätslehre.

Gegen diese Lehre macht sich einerseits der Polytheismus, andrerseits der falsche Monotheismus geltend und beide Extreme bekämpfen den wahren Monotheismus in verschiedenen Abstufungen und Verzweigungen. Im Verlauf der Geschichte traten hauptsächlich drei große Fraktionen auf, drei Häresien, die nichts einigt, als die Zerstörung der Trias.[1]) Es sind folgende:

I. Der Sabellianismus oder Modalismus — ein falscher Monotheismus, der die Natureinheit bis zur Singularität der Person treibt, den Personenunterschied gänzlich aufhebt, die Analysis gleich zur Synthesis machend die Einheit über die Gebühr (πλέον ἢ καλῶς) hervorhebt.[2]) Die göttliche Natur ist hier nur eine einzige, aber beschränkt, dürftig, unfruchtbar, unfähig in mehrern Subsistenzen sich zu entfalten.[3]) Es ist hier nur ein einziger Gott, wie der Natur, so der Subsistenz nach; Natur und Subsistenz, Wesen und Person sind Eines und Dasselbe. Es ist nur ein Gott, der sich jedesmal nach besonderen Bedürfnissen metamorphosirt;[4]) die Personen sind Erscheinungsweisen dieses Einen Gottes, bloße Namen ohne Realität. Wären sie mehr, dann würde die Kirche dem Polytheismus (πολυθεία) zur Beute werden.[5]) Vater, Sohn und Geist sind also nicht bloß Dasselbe (τὸ

---

*Τοῦτ᾽ ἔστιν λεπτὸν, εὐσεβὲς μυστήριον.*

*Στένη γὰρ ὄντως τῆς ἀληθείας ὁδος. κ. τ. λ.*

1) Naz. Or. XXV. p. 432.

2) Or. XXIX. p. 490.

3) Or. XIII. p. 208.

4) Basil. ep. 210. n. 5. *εἷς Θεός τῷ ὑποκειμένῳ πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενος.*

5) Or. I. p. 16.

αὐτό), sondern auch Derselbe [ὁ αὐτός]; [6]) keine dreipersönliche Monas, sondern ein einpersönlicher Gott. [7])

II. Der Tritheismus, als Polytheismus dem falschen Monotheismus conträr gegenüberstehend. Er verdreifacht die göttliche Essenz wie die Personen und nimmt statt der monadischen eine spezifische Einheit an, statt der reellen eine [illegible] metaphorische. Es gibt drei göttliche Personen; [illegible] Person und Wesen identisch sind, verdreifacht sich die [illegible] den Hypostasen. Die Trinität ist wesentlich Triplicität; es sind drei von einander getrennte Naturen (τρεῖς φύσεις διεσπασμέναι), wahre Individuen mit vollkommenen Naturen, drei Principien, deren jedes nur aus sich selber den Ursprung hat. [8]) Wären nicht drei Gottheiten, so wäre keine Dreifaltigkeit; wir fielen dem Atheismus (der ἀθεία) anheim. Vater, Sohn und heiliger Geist sind ἄλλος καὶ ἄλλος, aber damit nothwendig auch ἄλλο καὶ ἄλλο, drei Naturen derselben Art. [9])

---

6) Noetus und Praxeas mit den Patropassianern und die ersten Repräsentanten dieser Richtung überhaupt drückten sich schon ebenso aus wie Sabellius, der sie am weitesten verbreitete. (Vgl. Petav de Trin. l. I. c. 6 ss. Klee Dogmengesch. I. S. 57 ff.)

7) Die katholische Bezeichnung: τρισυπόστατος μόνας (vgl. Proklus v. Cpl. ad Armen.), verwarfen sie und kannten nur einen μονυπόστατος θεός.

8) Orat. XIII. p. 208.

9) Obgleich der Tritheismus erst später durch Philoponus (cf. Leont. de sectis act. 5.) ausgebildet wurde, so finden sich doch schon ziemlich frühe Spuren desselben. Nach Cyrill. Hieros. Catech. XVI. war Marcion der erste Tritheit, doch nicht wohl in demselben Sinne, wie die folgenden eigentlich so genannten Tritheiten. Athanasius spricht schon gegen diese Richtung (Orat. IV. c. Arian.) und Gregor von Nazianz redet von einigen „Hyperorthodoxen“ (τινὲς τῶν ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόξων), die mit drei Hypostasen drei Naturen annehmen zu müssen behaupteten (Orat. I. p. 16.). Der römische Dionysius warnt (apud Athan. in exposit.

III. Der Subordinatianismus oder Heterusianismus, ein verunglückter Vermittlungsversuch zwischen beiden, mit generischer und bloß moralischer Einheit. Er [illegible]rat vorzüglich in der zweifachen Gestalt des Arianismus [10])

fid. n. 2.) vor diesem Irrthum: *οὔτε τρεῖς ὑποστάσει*[illegible] *νας καθ' ἑαυτὰς, ὥσπερ σωματοφυῶς ἐπ' ἀνθρω*[illegible] *γίσασθαι, ἵνα μὴ πολυθείαν ὡς τὰ ἔθνη φρον*[illegible]e eutychianische Irrlehre veranlaßte den Ausbruch [illegible]e oder gab vielmehr dieser neuen Sekte ihr Entstehen. [illegible]ilo[illegible], so erzählt Leontius (l. c.) nahm zwei Naturen in Christo; [illegible] Person und Wesen (Natur) als identisch setzend. Die Kirche längnete diese Identität und sagte: Wären Natur und Hypostase schlechthin Eines und Dasselbe, so gäbe es auch in der göttlichen Trias drei Naturen (argum. ad absurdum). Das sei auch allerdings anzunehmen, entgegnete Philoponus, der nach aristotelischen Begriffen die *κοινὴ οὐσία* und die *μερικὰς οὐσίας* festhielt. (Vgl. hierüber Petav de incarnat. l. V. c. 2. §§. 4 ss.) In eben diesen Tritheismus verfiel außer einigen andern Mittelalterlichen auch der auf der vierten Lateransynode verdammte Abt Joachim (der nachher seine Irrlehre abschwor). Er nahm nur eine unitas speciei, unitas similitudinaria in der Gottheit an und betrachtete das Gemeinsame der drei göttlichen Personen wie das Gemeinsame dreier menschlichen Individuen, weßhalb er eigentlich nicht Arianer war, wofür Thomas v. Aquin ihn ausgibt (opusc. XXIV. p. 410. ed. Neapol. 1778.). Daß die meisten Tritheiten zugleich auch Heterusianer gewesen und eine unitas generica annahmen, dürfte nicht zu erweisen sein; es sind beide Faktionen gehörig zu scheiden, obschon sie in ihren Ausdrucksweisen oft zusammenstimmen. Cf. Photius Bibl. Cod. 24. Philastr. de haer., bes. c. 47. de haeresi triformem Deum facientium.

10) Arius, sagt Gregor, hat seinen Namen von der Wuth (*μανία*), von dem Kriegsgott (*Ἄρης*, Mars), *Ἄρειος ὁ τῆς μανίας ἐπώνυμος τὸ πολὺ τῆς ἐκκλησίας διέσεισε καὶ διέφθειρεν.* Or. XX. cf. XXIII. p. 415. XXIX. p. 489. Die Arianer, der ebionitischen Richtung folgend, längneten zuerst nur die Gottheit des Sohnes; vom heiligen Geiste war beim ersten Streite noch keine Rede. Consequent stellten sie aber, nachher darüber befragt, auch seine Divinität in Abrede, so daß auch Athanasius schon dieselbe gegen sie in

und des Macedonianismus [11]) auf. Er läugnet die immanenten Operationen der Gottheit, setzt die Wesenseinheit auf eine bloße Willenseinheit herab und verwirft die Gottheit de[illegible] zweiten und dritten oder nur der dritten Hypostase, welchen e[illegible] entweder (als Anomäismus oder Eunomianismus) Ungleich[illegible] oder (als Homoiusianismus oder Semiaria[illegible] [illegible] nur Ähnlichkeit mit der ersten Person zuerkennt. Er [illegible]tlich in einer Entfremdung [ἀλλοτρίωσις] [12]) oder [illegible]ng der drei Personen, die er als getrennte und fre[illegible]e Wesen (ἔκφυλαι καὶ ἀλλότριαι φύσεις) auffaßt. [13]) Um [illegible] Monotheismus festzuhalten, ist nach ihm ein Subordinationsverhältniß anzunehmen, und das um so mehr, da die zwei letzteren Hypostasen nicht a se sind, sondern von der ersten (und die dritte etwa noch von der zweiten) ihren Ursprung haben. Nur der Unerzeugte und Principlose ist der wahre, höchste Gott (ὁ ἐπὶ πάντων Θεός); die zwei anderen Hypostasen, obschon hoch erhaben über alle anderen Geschöpfe, sind nur in niederem und uneigentlichem Sinne (καταχρηστικῶς) Gott, dem bloßen Namen nach [nuncupative] [14]).

---

Schutz nehmen mußte. Nach der Synode von Nicäa schieden sie sich in die zwei großen Faktionen der Anomäer und Halbarianer. Von Letzteren waren sicher die Meisten mehr Schismatiker, als Häretiker, die sonst die kirchliche Lehre festhielten, aber gegen die Autorität des (freilich von ihnen nicht allweg anerkannten) Concils und in Widerspruch mit dem Entscheid des dort versammelten Episkopates das ὁμοούσιον verwarfen. Vgl. Athanas. de syn. n. 41. Basil. ep. 9. al. 41. ad Maxim. n. 3.

11) Die Macedonianer, auch Marathonianer, Pneumatomacher, Tropiker (wie Athanasius sie nennt) bekannten größtentheils des Sohnes Gottheit, verwarfen aber die des heiligen Geistes, den sie für ein Geschöpf des Sohnes ausgaben. Nach ihrer Verdammung zu Constantinopel (381) verlor diese Sekte ihre Bedeutung und erhielt sich nicht mehr lange.

12) Naz. Or. XXV. p. 441.

13) Or. I. p. 16.

14) Or. XXXV. p. 571. — Über Arius und dessen Sekte klagt Gregor

## 6.



## Wahrung des kirchlichen Lehrbegriffs gegen die häretischen Richtungen.

Diese Trinitätskämpfe ziehen sich durch die ersten Jahr-hunderte der Kirche, und waren, wie die schwierigsten [illegible]

---

am meisten. Er sieht in ihr das Grundübel seiner Zeit, einen Sturmwind der Ungerechtigkeit, eine Legion höllischer Geister, eine widerchristliche Zunge, den Geist, der gotteslästerisch sich wider den Allerhöchsten erhebt, eine wahre Zertheilung (κατατόμη) der Gottheit. Von einem kleinen Funken zur verheerenden Flamme geworden, verbreitete sich diese Häresie von Alexandrien aus mit Blitzesschnelle und, wenn auch verdammt durch den ehrwürdigen Verein der Väter von Nicäa, bedräute sie doch die Kirche fortwährend auf das Schrecklichste, bewaffnete sich mit dem Schutze der Kaiser (Constantin's und seiner Söhne), entzündete Zwist und unzähligen Streit, verblendete viele Diener des Altars und verfolgte die Verfechter des wahren Glaubens mit einer die Tyrannei des Herodes überbietenden Grausamkeit (Or. XXIII. p. 415.). Wie Arius wüthete auch der Arianer Lucius (ib. p. 415. 417.) und kaum findet Gregor Worte, sein Wüthen zu schildern. Den herrlichen Kampf des großen Athanasius für den Glauben an des Sohnes Consubstantialität mit dem Vater (vgl. Möhler's vortreffliche Schrift: „Athanasius d. Gr. und seine Zeit") stellt er in ergreifenden Zügen dar in der Lobrede auf diesen Heiligen. Mit gerechter Entrüstung enthüllt er die schändlichen Ränke der Arianer. Das arianische Konzil von Seleucien (359), in welcher Stadt eine Kirche der heiligen Thekla war, deren Gregor besonders erwähnt (vgl. Socrat. H. E. II. 39. 40. Sozom. IV. 22.), und das darauf folgende zu Constantinopel (360), durch die Acacianer gehalten, vergleicht Gregor mit der Synode des Caiphas (Or. XXI. p. 386. Cf. Nicephor. H. E. IX. 38. 39. Sozom. IV. 24.). Hier ward unter dem Vorwande der großen Verehrung für die heilige Schrift Alles über den Haufen geworfen; das uralte und hochheilige Trinitätsdogma umgestoßen, das Wort ὁμοούσιον aus dem Wege geräumt und der Gottlosigkeit Thür und Thor geöffnet. Das Wort: „ähnlich

die langwierigsten. Ist die Trinitätslehre und das mit ihr innig zusammenhängende Inkarnationsdogma nicht etwa ein gleichgiltiger und unbedeutender Artikel, ein *τεχνύδριον*, wie

---

laut der heiligen Schrift" (*ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς*) war nur eine Lockspeise, die an der Angel dargereicht ward, eine Statue, die allen Vorübergehenden ausgestellt und mit dem Gesichte Jedem zugekehrt war, ein gemeinsamer Kothurn für beide Füße, ein Wärfeln und ein Sichten nach jedem Winde hin, ein Beschluß, der seine Berechtigung nur von dem kürzlich geschriebenen Betrug und von der wahrheitsfeindlichen Auslegung herleitete. Weise waren die hier Versammelten nur zur Schlechtigkeit; Gutes hervorzubringen verstanden sie nicht; daher jene schlaue und sophistische Verurtheilung der Ketzer, welche sie, um ihr Unternehmen annehmbar zu machen, zwar dem Wortlaute nach (*λόγῳ*) verdammten, in der Wirklichkeit aber (*ἔργῳ*) wieder in den Vordergrund brachten (*προήγαγον εἰς τὸ ἔμπροσθεν*), indem sie ihnen so, nicht, wie es sich gebührte, eine maßlose Gottlosigkeit (*ἀσέβειαν ἄμετρον*), sondern nur eine übergroße Schriftliebe (*συγγραφὴν ἄπληστον*) zur Last legten. Daher diese profanen Richter des Heiligen, und diese unerhörte Vermischung, die Behandlung mysteriöser Fragen vor den Augen der Menge, die gesetzwidrige Untersuchung; diese gedungenen Ankläger und Verläumder, und das nach vorausgegangener Verabredung gefällte Urtheil; daher die widerrechtliche Vertreibung der Bischöfe von ihren Stühlen und die Aufstellung neuer Hirten, welchen man vorher die Unterzeichnung jenes gottlosen Machwerks abforderte, gerade als wäre sie eine unerläßliche Bedingung für die Übernahme des Hirtenamts, indem die Dinte in Bereitschaft und Ankläger in der Nähe waren. So handelte diese sogenannte Synode (*συνόδος ὀνομαστέος*) vorgeblich aus Ehrfurcht für die heilige Schrift und die in ihr enthaltenen Ausdrucksweisen (*τῆς τῶν ἐγκρίτων ὀνομάτων χρήσεως*), in der That aber, um den in der Schrift nicht enthaltenen Arianismus (*τὸν ἄγραφον Ἀρειανισμόν*) einzuführen (l. c. p. 386. 387.). — Was endlich der Philosoph Hero, sowie Petrus, des Athanasius Nachfolger und der Erbe seines Ruhmes, von den Arianern erduldet und wie Letzterer als ein Flüchtling der römischen Kirche sein blutiges Gewand zeigte und als schweigsamer Ankläger Allen Thränen entlockte, beschreibt Gregor in der Lobrede auf Hero (Orat. XXIII. p. 409 ss. Cf. Socrat. H. E. IV. 22. Nicephor. XI. 26.). —

die Irrlehrer wähnten,[1]) sondern ist sie wahrhaft der Grundpfeiler und die vornehmste Wahrheit des Christenthums:[2]) dann kann dieses auch nicht erfolgreicher angegriffen werden als durch Bestreitung des Dreieinigkeitsglaubens, auf dem die ganze Entwicklung des kirchlichen Wissens und Lebens beruht. Gregor nannte daher die angeführten großen Häresien[3]) die drei Hauptkrankheiten (ἀῤῥωστήματα) der Theologie.[4]) Er zählt sie auf als Atheismus oder Anarchie, als Judaismus und als Polytheismus. Atheismus ist ihm das System des Sabellius mit seiner Auflösung (ἀνάλυσις), Zusammensetzung (σύνθεσις) und Vermengung (σύγχυσις), insofern es nämlich die reellen Subsistenzen in Gott durch eine Absorption [κατάποσις][5]) in eine abstrakte Monas auflöst, so daß hier ἓν τὰ πάντα ἢ μηδὲν ἕκαστον.[6]) Da nämlich der lebendige Gott nur in bestimmter Weise als Vater, Sohn und Geist subsistirt: so subsistirt er gar nicht mehr, wenn keiner dieser Namen eine wirkliche Subsistenz für sich ausdrückt; daher der reine Nihilismus, der Eine Person entweder zu Allem oder zu gar Nichts macht, die ἀθεία. Judaismus ist ihm das arianische System, das

---

1) Naz. Orat. XXXIII. p. 560.

2) Orat. I. p. 16. τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως ὅσα περὶ τῆς ἀρχικῆς καὶ βασιλικῆς καὶ μακαρίας τριάδος ὑποληπτέον. Cf. Ephrem Syr. Opp. graec. t. II. pag. 64. — Dionys. Petavius de Trinit. Praef. cap. 1.: »Fidei et professionis ejus, qua Christiani sumus, caput est unius summi Dei in essentia unitas et in personis differentia: quo uno velut fundamento stat catholicae structura religionis atque ab Judaeorum et gentilium utrinque pravitate distinguitur.«

3) Schon der Papst Dionysius hat diese drei Systeme von der Kirchenlehre sehr genau ausgeschieden (apud Athanas. de decret. nic. syn. n. 26.).

4) Orat. I. p. 16. XIII. p. 206. XXXV. p. 562.

5) Orat. XXV. p. 441.

6) Orat. I. p. 16 ss.

nur den Vater als wahren Gott gelten lassen will.[7] Wie die erstere Richtung durch Zusammenziehung (συναίρεσις), so entehrt die zweite die Gottheit durch Auseinanderziehung [διαίρεσις].[8] Keine Person soll man zu viel, keine zu wenig ehren (ὑπερσέβειν, ὑποσέβειν). Sabellius ehrt den Sohn zu viel, indem er ihn zum Vater macht, Arius zu wenig, indem er ihm die Gottheit abspricht.[9] Von Jenem wird das Wort

7) Diese Prädikate der drei Systeme lassen sich leicht vertauschen. Judaismus nennt Basilius ep. 64. p. 847. den Sabellianismus und zwar auch inwiefern er den Personalmonismus festhält und das selbstständige Wirken des Sohnes und Geistes läugnet, da sie ihm nur fingirte Personen sind. Den Arianismus bezeichnet dann Basilius als Heidenthum, inwiefern er verschiedene Götter verschiedenen Ranges annimmt (homil. 27. c. Sabell. et Arian. p. 601.). Vgl. auch Tertull. c. Prax. 31.

8) Or. XIV. p. 221. XXVIII. p. 682. Cf. Isid. Pelus. l. II. ep. 142.

9) Gleiches thaten die Juden, sagt Gregor (Orat. XXVIII. p. 622.), die zu Christus sagten: Da du ein Mensch bist, machst du dich selbst zu Gott (Joh. 10. 33.). Ebenso reden die Arianer und darin sind sie den Juden gleich. Beide (Sabellianer und Arianer) besiegen die Juden an Thorheit und Unglauben und übertreffen an Gottlosigkeit die Dämonen (l. c.). Solche kräftige Bezeichnungen für die Irrlehrer waren nothwendig, um einfältige und leicht zu bethörende Gläubige aufmerksam zu machen, daß es sich nicht um leere Namen, um reines Wortgezänke oder um bloße theologische Meinungen und unnütze Spekulationen handle, sondern um das Wesen des Christenthums selber. Gerade die in unseren Tagen nothwendig gewordene (oder gemachte) milde und schonende Bezeichnung aller möglichen Irrthümer, bei der man die bürgerliche Toleranz mit der theologischen confundirt hat), sie hat uns auch nach und nach gewöhnt, daß wir, ganz im Gegensatze zu den tief christlichen Anschauungen der Vorzeit (wie sie sich z. B. schon bei Ignatius Mart. ep. ad Philad. 3. Smyrn. 4 et 7. Trall. 6. 9. zeigen, wozu Möhler Patrol. I. S. 141. zu vergleichen), aus falscher und entchristlichter Humanität selbst vor den extremsten Richtungen und vor den grellsten Blasphemien nicht mehr zurückbeben. Gregor hat, ganz im Geiste seiner

mit dem Vater vereinerleit, von diesem wird es getrennt und wegen seiner Menschwerdung verachtet, von Jenem unwürdig

---

tiefbewegten, aber auch tiefreligiösen Zeit, die treffendsten Ausdrücke für die Häretiker und die stärksten Schilderungen ihres Treibens. Sie sind ihm *σοφισταὶ καὶ κυβισταὶ λόγων, τὴν γλῶσσαν εὔστροφον ἔχοντες καὶ δεινὴν ἐπιθέσθαι λόγοις εὐγενεστέροις τε καὶ δοκιμωτέροις* (Or. XXXIII. p. 529.), sie sind *ἄτοποι καὶ παράδοξοι* (ibid.). Mit leichtbeweglicher Zunge haschen sie nach vornehmeren und ausgesuchteren Redensarten, wie **Basilius** sagt (apud **Damascen.** Eclog. tit. 76. ex ep. 18.): *τεχνολογοῦσιν, οὐ θεολογοῦσιν*. Sie würfeln sophistisch mit den Worten und, solche Kämpfe verschmähend, die nach den Gesetzen der Rennbahn den Sieg verschaffen, wählen sie jene, die den leicht zu bestechenden Blick der Unerfahrenen auf sich ziehen, umsummen fliegenartig den ganzen Marktplatz (*πᾶσαν μὲν ἀγορὰν περιβομβοῦνται*), werfen schwierige Fragen auf, verwickeln und lösen, kündigen Wettkämpfe an, gerade wie in den Theatern, bringen bei Gastmählern ihre Spitzfindigkeiten vor, erfüllen Alles mit ihrem müssigen Geschwätz, beunruhigen selbst die Gemächer der Frauen und behaupten hochmüthig, Alles zu wissen, gar edel und vornehm, ich will nicht sagen frech und thöricht, um nicht zu beleidigen (*οἱ πάντα εἰδέναι τε καὶ διδάσκειν ὑπισχνοῦνται, λίαν νεανικῶς καὶ γενναίως, ἵνα μὴ λύπω, λέγων ἀμαθῶς καὶ θράσεως*. Or. XXXIII et XXV.) Die Irrlehrer, bemerkt er ferner, verirren sich in Vielreden. Sie sehen den Funken unserer Übelstände und sogleich bemühen sie sich, ihn zum Brande anzufachen; und weil sie sehen, daß sie in ihren Dogmen keine Kraft und keinen festen Halt haben, machen sie darauf Jagd, indem sie Schwächen bei uns (Katholiken) aufsuchen und unsere krankhaften Zustände hervorheben. Die Häresie ist ein schlauer und treuloser Fuchs, nach Verschiedenheit der Umstände verschieden, nach Bedürfniß stets eine andere Gestalt annehmend, von Cadavern sich nährend, wie die Fliegen von einer Wunde. Die Irrlehrer machen große Theologen in einem Tage, geben ihnen Gelehrsamkeit und bilden aus ihnen conciliabula von Leuten, die nur in der Thorheit erfahren sind. Indem sie mit ihrem Netze die Schwachköpfe einfangen, wähnen sie Großes und Erhabenes zu vollführen; sie mißbrauchen Anderer geistige Beschränktheit, nehmen leichtfertige, des Männernamens unwürdige Subjekte, verweichlicht durch ihre faden

zusammengezogen, von Diesem zerschnitten; Jener sollte trennen der Zahl nach, Dieser verbinden der Gottheit nach. [10]) Sabellius denkt sich eine einpersönliche Gottheit nach Art der Juden, die dürftig und ohnmächtig ist und gleichsam neidisch und eifersüchtig auf den Besitz ihrer Herrlichkeit; er läßt zwar den Sohn aus dem Vater hervorgehen, aber in ihn sich sogleich wieder auflösen und vergehen, so daß die Gottheit sich selbst aufreibt, während Arius die Personen verringert, von dem Thron der Gottheit sie herabwirft und sie trennt, aus Furcht, es möchten etwa die drei Personen sich gegen einander erheben und wider die Geschöpfe nichts mehr ausrichten. [11]) Von des Letzteren Parthei sind die Anomäer die schlimmsten, die, wie der Theolog in einem seiner Gedichte klagt, „meinen großen Gott gottlos zertheilen und zerschneiden und

---

Schmeicheleien, und machen aus ihnen neue Werkzeuge für ihr Beginnen und bereiten so eine neue Werkstätte der Gottlosigkeit (*καινὸν ἐργαστήριον τῆς ἀσεβείας*). Listig deren Thorheit für sich ausbeutend, sammeln sie deren Früchte ein, und in steten Geburtswehen begriffen können sie ihr treffliches Wort nie zurückhalten. Sie freuen sich an profanem Wortschwall, an prunksüchtiger Neuheit und an den spitzfindigen Gegensätzen einer fälschlich so genannten Wissenschaft (nach 1 Tim. 6, 20.). Diese Irrlehrer sind nach paulinischem Ausdruck (Apgesch. 20, 29.) *λύκοι βαρεῖς*, sie sind *θηρευταὶ τῶν συλλαβῶν καὶ τῶν λεξέων, μετροῦντες τὴν θεότητα καὶ λαὸν σταθμίζοντες κ. τ. λ.* (Or. XVIII. p. 286. XXIII. p. 422. XXV. p. 431. XXXIII. p. 530.) So erhebt sich Gregor mit tiefem christlichem Gefühl gegen die freche Willkühr und die Umtriebe gleißnerischer Gegner und zeichnet sie in kräftiger und kerniger Sprache mit frischen und lebendigen Zügen, erhärtet aber auch, da es seine Sache nicht war, sich in hohlen Phrasen zu ergehen, aus dem Innern des Christenthums die angefochtene Wahrheit, und gräbt aus den tiefsten Schachten der Theologie das reine Gold der ihnen gegenübergestellten kirchlichen Lehre.

10) Orat. XXVIII. p. 622. Cf. carm. ad Seleuc. jambic. III. t. II. p. 193.

11) Orat. XXIII. p. 421.

den über Alles erhabenen Namen in die erste, zweite und dritte Stufe abtheilen."[12]) Endlich erscheint die tritheitische Lehre als Polytheismus, die Annahme mehrer obersten Grundwesen (*ἀρχαί*), wie die Heiden sie dachten.[13]) Hier wird das dreigestaltige Licht [*φῶς τρισσόν*][14]) in drei selbstständige und getrennte Lichter zerlegt — gegen die Natur Gottes, der Ein Licht ist, das in dreigestaltiger Monas gesehen wird [*φῶς ἐν τρισσῇ μονάδι θεωρούμενον*][15]).

Gegen diese Anarchie und Polyarchie vertheidigt die katholische Lehre die Monarchie.[16]) Aber auch des Noëtus und Praxeas Anhänger rühmten sich der Monarchie;[17]) eine andere aber ist sie im kirchlichen System. Nicht jene ist die wahre Monarchie, welche eine einzige Person umfaßt, sondern die, welche die Naturgleichheit constituirt, sowie die vereinte Hinneigung zu dem Einen von Seite derer, welche aus ihm den Ursprung haben,[18]) so daß

12) Carm. jambic. 23. de seipso t. II. p. 246.
*Οἱ τὸν Θεόν μου, τὸν μέγαν,*
*Οὐκ ἐνδίκοις τομαῖς*
*Τέμνουσι, οἵ μοι τὴν μίαν*
*Πάντων ὑπερβολὴν*
*Ἄνω τιθέντες καὶ μέσον*
*Κάτω δὲ τὸ τρίτον.*

13) Orat. XXIII. p. 421.

14) Orat. XXV. p. 438.

15) Ep. 63. (al. 57.) ad Eudox. t. I. p. 820.

16) Orat. XXXV. p. 562. *Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμιώμενον.* Die *μοναρχία* ist principii unitas. (Vgl. Caesar. dialog. I. ad qu. 4.) Bei Pseudodionysius heißt sie *θεαρχία* (de div. nomin. c. I. *πρόοδος τῆς θεαρχίας*). Irenäus schrieb (nach Eus. H. E. V. 20 ss.) gegen den gnostischen Dualismus die Schrift: *περὶ μοναρχίας*.

17) Tertullian adv. Prax. c. 10. coll. c. 3. nennt sie „vanissimos monarchianos" und Gregor kennt (Or. XXIII. p. 414.) *Σαβελλίου τὴν κακὴν τῆς μοναρχίας συνηγορίαν.*

18) *Ἡ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις.* Or. XXXV. p. 562.

sie, wenn sie auch durch die Zahl (der Personen) eine Unterscheidung erhält, doch in Ansehung der Macht ununterschieden bleibt.[19]) Die falsche Monarchie, bei einer nur anscheinend philosophischen Bedeutung[20]) ohne allen inneren Gehalt, ist bloße Zusammenziehung und Vernichtung — eine *συστόλη*. Obgleich drei Personen sind, so bleibt der wahren Monarchie doch nur ein einziger Gott wegen der Natureinheit und Naturidentität in den Dreien.[21]) Denn es ist Ein Princip, nur Eine Quelle[22]) der Gottheit und das Wesen geht ganz und ungetheilt von der ersten Hypostase auf die anderen über.[23]) Der Grund also, warum bei der Personendreiheit doch die Wesenseinheit als *ἀκριβὴς μονάς*, wie sie Gregor von Nyssa nennt, besteht, liegt 1) in dem Besitz des Einen göttlichen Wesens[24]), 2) in deren gemeinschaftlichem

---

19) Ibid. coll. Or. XXI. p. 380.

20) Sehr schön würdigt diese den Behauptungen Schleiermacher's gegenüber Möhler in seinem Athanasius d. Gr. S. 273—292.

21) Vgl. Bessarion in seiner Eröffnungsrede des Concils von Florenz (Mansi t. XXXI. p. 502.). *Τρία ταῖς ὑποστάσεσιν εἴτε προσώποις, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν σώζεις οὐσίαν καὶ φύσιν, οὐδὲν τῇ ταυτότητι ταύτῃ προϊσταμένου τοῦ ἀριθμοῦ τῶν προσώπων.*

22) Der Ausdruck *πηγή* wird in gleichem Sinne wie *αἰτία* oder *ἀρχή* von den griechischen Vätern, namentlich von Athanasius und Cyrill von Alexandrien, gebraucht und zwar sehr häufig. (Näheres s. unten in der Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes.) Er findet sich schon so beim alexandrinischen Dionysius (apud Athan. de sentent. Dionys. c. 18. 23. p. 561. 565.), wo der Vater *πηγή*, der Sohn *ποταμος*, Jener *ῥίζα*, Dieser *φυτόν* heißt. Bei diesen Vätern kann nach dem klaren Zusammenhang ihrer Lehre eine solche Bezeichnung unmöglich zu Gunsten einer pantheistischen Emanationstheorie gedeutet werden.

23) Das ist die perfecta essentiae communicatio. — Naz. Or. XXIV. p. 429. Conc. Later. IV. cap. 2. Damnamus.

24) Naz. Or. XXIX. p. 490. *Εἷς Θεὸς κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα.* Or. XXXVII. p. 601. *ἡμῖν εἷς Θεὸς ὅτι μία Θεότης κ. τ. λ.* Cyr. Alex. in Julian. I. p. 146. *ἡ τῆς οὐσίας ταυτότης συλλέγει τὴν ἕνωσιν.*

Wirken [25]) und 3) in der Einheit des Princips. [26]) Daraus wird sie auch von den Vätern insgemein abgeleitet. [27]) Es haben Sohn und Geist dieselbe Gottheit, wie der Vater hat, und sie haben dieselbe nicht anderswoher, als vom Vater; mit diesem sind sie im Wirken geeint, von diesem sind sie der Reflex; in ihm und mit ihm existiren sie. Wären drei Wesen ohne Princip, so wären drei Götter; wären drei Wesen verschiedenen Ranges, so wären abermals drei Götter, wenn auch von verschiedener Macht; wäre nur Eine Person, so wäre von Trinität gar keine Rede mehr. Nur wo der Vater als Princip [28]) der

---

25) Or. XIII. p. 211. *τῷ ταυτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως.* Or. XXIX. p. 490. *κατὰ τὸ ἓν καὶ ταυτὸ τῆς θεότητος κίνημά τε καὶ βούλημα.* Apud Joh. Dam. de F. O. I. 11.

26) Or. XXXVII. p. 601. *ἡμῖν εἷς θεὸς ὅτι μία θεότης καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει.* Or. XXIX. p. 490. *τηροῖτο δ᾽ἂν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν θεός· εἰς ἓν αἴτιον καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἀναφερομένων.* Cf. Damasc. F. O. I. 10. Schon Athanasius c. Arian. Or. V. p. 302.: *μία ἀρχὴ καὶ διὰ τοῦτο εἷς θεός.*

27) Petavius (de Trin. l. IV. c. 13. §. 2 ss.) hat die Stellen der Väter zusammengetragen. Der Grund, warum bei Personendreiheit doch nur Ein Gott ist, ist darnach: 1°. communio essentiae; 2°. singularitas operationis; 3°. unitas principii; 4°. conditio exemplaris et imaginis; 5°. mutua comprehensio s. *περιχώρησις.* Wohl ließe der dritte Grund für sich allein auch auf eine spezifische Einheit schließen; darum stützt er sich auf den ersten: die Identität des Wesens in den Dreien; der zweite ist eigentlich nur ein Corollar aus dem ersten; sowie auch der fünfte; der vierte hat, wenigstens zunächst, nur auf das Verhältniß zwischen Vater und Sohn Bezug. Es erübrigt als Hauptgrund dieser: Unus est Deus, quia una eademque est in tribus essentia, quum sine divisione ab una duabus hypostasibus communicetur perfecte nulla multiplicatione inducta. Cf. Petav. l. c. c. 15. §. 12 ss.

28) Es verdient wohl beachtet zu werden, daß die lateinischen Theologen sich constant des Ausdrucks principium bedienen, während die Griechen ebenso *αἰτία* wie *ἀρχή* gebrauchen. Der heilige Thomas von Aquin entwickelt uns in seiner dem Papst Urban IV gewid-

zwei andern Personen gefaßt wird, denen er seine Gottheit

---

meten Schrift gegen die Irrthümer der (schismatischen) Griechen die Gründe der occidentalischen Lehrer sehr genau. »Apud Latinos autem non est consuetum, quod Pater dicatur causa Filii vel Spiritus Sancti, sed solum principium vel auctor. Et hoc propter tria: 1°. Quidem, quia Pater non posset intelligi causa Filii per modum causae formalis vel materialis vel finalis, sed solum per modum causae originantis, quae est causa efficiens. Hanc autem semper invenimus secundum essentiam esse diversam ab eo, cujus est causa. Et ideo ne Filius intelligatur esse alterius essentiae a Patre, non consuevimus dicere, Patrem esse causam Filii, sed magis utimur illis nominibus, quae significant originem cum quadam consubstantialitate, sicut fons, caput (vgl. I Cor. 11, 3. κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ Θεός und dazu Chrysost. Or. V. c. Anom.) et alia hujusmodi. 2°. Quia causa apud nos correspondet effectui; unde Patrem non dicimus esse causam Filii, ne aliquis intelligat, Filium esse factum. 3°. Quia de divinis non de facili debet homo aliter loqui, quam S. Scriptura loquatur. Scriptura autem sacra Patrem nominat principium Filii, ut patet Joh. I. 1.: In Principio erat Verbum (eine freilich nicht leicht annehmbare Erklärung, die mit einer andern bei den Vätern häufig vorkommenden zusammenzustellen ist, wornach das בראשית der Genesis [I. 1.] = ἐν υἱῷ — s. darüber Patrizi de interpret. Script. sacr. l. II. q. 2. Romae 1844.). Nunquam autem dicit, Patrem esse causam vel Filium esse causatum. Unde cum causa plus dicat, quam principium (nach der älteren Philosophie ist principium = id omne quod in se continet rationem alterius und causa ein diesem subordinirter Artbegriff) non praesumimus Patrem dicere causam nec Filium causatum.« So Thomas Opuscul. n. I. c. 7. cf. n. II. c. 3 et 4. Gleichwohl, fügt er bei, haben die griechischen Väter wie Basilius, Gregor von Nyssa, Theodoret u. A., wenn sie den Vater αἰτία nennen, keineswegs eine Naturverschiedenheit, sondern nur den realen Ursprung der zweiten und dritten Hypostase von der ersten bezeichnen wollen. (Vgl. auch Billii not. in Naz. Orat. XXIII. ed. Colon. t. II. p. 954.) Indessen brauchen auch die Lateiner, jedoch sehr selten, den Ausdruck causa; so

mittheilt, sowie er sie selbst hat, und genau dieselbe, die er hat: nur da ist Ein Gott in drei Personen gedenkbar. /

Überhaupt wird eine Mehrheit entweder durch Beschränktheit und Mangel des Einen oder durch den Gegensatz [29]) gefordert. Da aber in der Gottheit keine Beschränkung, kein Defekt, keine Unvollkommenheit gedacht werden kann: [30]) so kann eine Pluralität der göttlichen Personen nur aus der Gegensätzlichkeit hervorgehen, [31]) und da ein unvermittelt bleibender Gegensatz Entzweiung wäre, die in Gott nicht Statt haben kann, nur aus der Gegensätzlichkeit mit realer Vermittlung. Es kann aber innerhalb der Gottheit keine andere Gegensätzlichkeit angenommen werden, als jene, die aus deren lebendigem Urthun, aus ihren immanenten Thätigkeiten entspringt, durch die reale termini gesetzt werden. [32]) In diesen immanenten Thätigkeiten kann es aber keinen progressus in infinitum geben. [33]) Somit ist ein Abschluß gefordert und diese termini können nicht eine ungeregelte Masse und Vielheit sein. Sie müssen geschieden sein als termini reales, aber auch verbunden

---

Hilarius de Trin. IX. 8., Augustin qu. 83. ex divers. Ein streng ursächliches Verhältniß lassen aber weder die Orientalen noch die Occidentalen auf die Generation und Spiration übertragen, womit ein Einwand mehrer Neueren beseitigt und als auf falscher Voraussetzung beruhend zurückgewiesen wird, die aus dem „von den Vätern zugestandenen Causalitätsverhältniß“ gegen die kirchliche Trinitätslehre argumentiren wollen.

29) Vgl. Boethius lib. ad Symmach. Principium pluralitatis alteritas est. Praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intelligi potest.

30) Naz. Or. XXXVII. p. 597. 598.

31) Cf. Boeth. de Trin. l. I. Anselm. de incarn. c. 3.

32) Cf. Thom. Summa 1. q. 28. a. 1—4. Diese termini reales sind keine effectus, sondern principiata, termini reales producti ad intra, non ad extra. Sie sind nach Gregor τὰ ἐξ ἀρχῆς. Or. XXXV. p. 562. ...

33) Cf. Or. XIII. p. 210.

als termini relativi. So wird die rechte Scheidung (διαίρεσις) und die rechte Verbindung (ἕνωσις) der Gottheit gewahrt, die ungetheilt (ἀτμητός) verbleibt im Wesen, unvermischt (ἀσύγχυτος) in den Personen.[34]) Die Gottheit kann keine träge Ruhe, sondern sie muß eine entsprechende Bewegung [κίνησις][35]) haben; in der Bewegung zeigt sich das Leben. Sie hat Bewegung nicht bloß nach Außen, sondern auch nach Innen; diese hat ihren Ausgangs- und Einigungspunkt; ist aber zeitlos, ohne Passivität, ohne Leiden. Die Monas bewegt sich von Anfang an, schreitet fort zur Dyas und schließt sich zusammen in der Trias. Sie steht fest in der Trias, indem sie die Dyas überschreitet und sich als Trias wegen ihrer Vollkommenheit (διὰ τὸ τέλειον) begränzt.[36]) Nicht nach Art eines überströmenden Bechers (οἷον κρατήρ τις ὑπεῤῥύη) bewegt sich die Monas, sondern sie bewegt sich, in sich selbst bleibend, ohne Schranke (denn ihre Schranke ist ihre Unendlichkeit, sie selber), verliert sich nicht außer sich, sondern beharret in sich und es bleiben die drei Personen unzertrennlich beisammen.[37]) Daher auch die wichtige Folgerung, daß der das Ganze zerstört, der eine Subsistenz aus dem Wege räumt.[38]) [illegible] Trinität

34) Cf. carm. jamb. ad Seleucum III. Op. Naz. t. II. p. 193.:
Σὺ δ' ἀκλινῶς φύλασσε τὴν μέσην ὁδον,
Ὡς χρὴ διαιρῶν καὶ συνάπτων ὡς θέμις.
Συνάπτεται γὰρ ἡ τριὰς ἀσυγχύτως,
Ὥσπερ καὶ ἀτμήτως ἡ μονὰς χωρίζεται.
Ἡ γὰρ φύσις ἄτμητος· αἱ δ' ὑποστάσεις
Ἀεὶ μένουσι παντελῶς ἀσύγχυτοι.

35) Or. XIII. p. 211. Nyssen. apud Anastas. Sinait. in Hodego.

36) Or. XXXV. p. 562. Μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη. Coll. Or. XIII. p. 210. Eine erläuternde Umschreibung dieser Stelle gibt Thalassius mon. Hecatomt. IV. 93.

37) Or. XXV. p. 441.

38) Or. XIII. p. 197. XXVII. p. 471.

muß bei uns fest und unverrückt bleiben, wie sie es in ihrem Wesen ist. Wir dürfen nichts hinzuthun (προςτιθέναι), nichts hinwegnehmen (ἀναιρεῖν), nichts verringern [σμικρύνειν].[39]) Dabei haben wir uns nicht vor dem Vorwurf des Tritheismus zu fürchten, um so mehr, da viele unserer Gegner (besonders die Macedonianer) offen den Ditheismus bekennen, Andere aber nicht wie wir eine einzige Natur festhalten.[40]) Wir erkennen im Sohn den Vater, im Geiste den Sohn, in ihrem Namen sind wir getauft, an sie glauben wir, ihnen haben wir uns geweiht. Wir theilen sie eher als wir sie verbunden haben, und verbinden sie eher als wir sie getheilt haben; wir nehmen nicht die Drei für Einen (ὡς ἕνα), denn die Drei sind keine bloßen Namen ohne Subsistenz; sondern wir glauben, daß sie Ein Wesen (ἕν) sind; denn sie sind nicht Eins der Subsistenz nach, sondern der Gottheit (dem Wesen) nach.[41]) Es steht uns dieses Bekenntniß fest: Wir haben Einen Gott, weil eine einzige göttliche Natur ist und das, was aus dem Einen ist, auf dieses zurückgeführt wird. Es sind drei Personen, theils Princip, theils principiirt; keine ist davon mehr, keine weniger Gott; keine früher, keine später; die Gottheit wird weder im Willen getheilt, noch in der Macht gespalten. Auch wird in ihr Nichts gefunden, was getheilten Dingen zukommt; untheilbar in den Getheilten, wenn es so zu reden erlaubt ist, bleibt die Gottheit.[42])

---

39) Or. XXVII. p. 471.

40) Or. XXIII. p. 422. Basil. ep. 80.

41) Or. XII. p. 204. *Ἐν υἱῷ τὸν πατέρα, ἐν πνεύματι τὸν υἱὸν γιγνώσκοντες, εἰς ἃ βεβαπτίσμεθα, εἰς ἃ πεπιστεύκαμεν, οἷς συντετάγμεθα, πρὶν σύναψαι διαιροῦντες καὶ πρὶν διαιρεῖν συνάπτοντες· οὔτε τὰ τριά ὡς ἕνα (οὐ γὰρ ἀνυπόστατα ἢ κατὰ μιᾶς ὑποστάσεως ....) καὶ τὰ τρία ἕν· ἓν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι.*

42) Or. XXXVII. p. 601. ed. Colon., XXXI. p. 564. edit. Clemenc. Auf verschiedene Art sprechen sich die Väter überhaupt, wie Gregor

## 7.

## Bekämpfung der Trinitätslehre überhaupt und Würdigung neuerer Angriffe. — Resultate für das spekulative Erfassen dieses Dogma im Allgemeinen.

Der moderne rationalistische Unglaube, nicht zufrieden mit der Bestreitung der kirchlichen Trinitätslehre von einer Seite aus, wobei eine anerkannte Wahrheit aus dem Dogmenkreise dieses Mysterium als Ausgangspunkt für die antikirchliche Polemik diente, hat dasselbe mehr in seiner Totalität und im Allgemeinen angegriffen oder durch willkührliche Spekulation bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet. Dabei hat es nicht an Vorwürfen selbst gegen die consequentesten Durchführungen und Entwicklungen der Väter gefehlt, worüber wir nun (mit

von Nazianz insbesondere, für die strenge Natureinheit aus: 1) indem sie lehren, die Einheit der göttlichen Personen sei viel inniger und größer, als die der Menschen und aller andern Wesen (Naz. Or. XXIV. p. 428. XXXVII. p. 601. S. oben § 4. II. Cf. Hilar. de Trinit. l. VIII.); 2) indem sie lehren, die Gottheit der einen Person sei auch die der andern (Naz. Or. XXIX. p. 490. u. a. a. St. Athanas. Or. IV. c. Arian. p. 278.: *πάντα δεδωκὼς ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ πάντα πάλιν ὁ πατὴρ ταῦτα ἔχει· ἡ γὰρ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρὸς θεότης ἐστί*); 3) indem sie die Naturgleichheit als Wesensidentität (*ταυτότης τῆς φύσεως ἢ οὐσίας*) bezeichnen (Naz. Or. XXIX. p. 490. Cf. Cyr. Alex. lib. I. in Joh. c. 3. u. a. m.); 4) indem sie die Natureinheit als streng monadische darstellen mit Verwahrung gegen die Annahme dreier Gottheiten oder dreier Naturen (Naz. Or. XXXVII. p. 600 ss. und a. a. St. Athanas. *μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ἄσχιστος*. Or. V. c. Arian. p. 302. *οὔτε οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα*). Dahin gehören auch die Ausdrücke Tertullian's: una substantia in tribus cohaerentibus, Trinitas connexa in unitate simplici (c. Prax. c. 12.) Pater, Filius et Spiritus, tres crediti, unum Deum sistunt (ibid. c. 31.).

Übergehung der zahllosen Sophismen der Socinianer) im Interesse der patristischen Theologie Einiges zu sagen haben. Insbesondere hat man hervorgehoben,[1]) das Verhältniß der kirchlichen Trinitätslehre zu den [von Gregor als Krankheit der Theologie [2]) aufgeführten] drei großen Häresien sei ein solches, daß jene die Prämissen dieser zwar zugebe, aber ihre Consequenzen läugne, daher sie diese drei Gegensätze keineswegs durchaus vermeide, sondern in dieselben nothwendig zurückfalle; ferner könne (wie schon die alten Arianer behaupteten) von der Trinität als Dogma nicht mehr in wissenschaftlichem Ernste die Rede sein, sobald man die Abhängigkeit der zwei letzteren Hypostasen von der ersten anerkannt habe. Nun sind es gerade, wie wir oben gesehen haben, zwei Hauptsätze unseres Theologen, daß die katholische Trinitätslehre als die rechte Mitte zwischen den extremen Behauptungen der entgegengesetzten Systeme deren Consequenzen allseitig vermeide,[3]) und daß eben darum die Dreipersönlichkeit die Natureinheit nicht aufhebe, weil Sohn und Geist auf den Vater als Princip zurückbezogen werden müssen.[4]) Deßhalb ist uns eine genauere Prüfung jener Angriffe hier besonders zur Pflicht gemacht.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so ist vor Allem klar zu erfassen, welches denn die Vordersätze und welches die Folgerungen dieser entgegengesetzten Systeme sind und inwiefern die letzteren als berechtigt und vollgiltig anerkannt werden müssen.

1) So Hase evangel. Dogmatik §. 255. S. 630.; §. 170. S. 286. Bretschneider Dogmatik Bd. I. S. 554. Über die gewöhnlichen philosophischen Schwierigkeiten s. Thom. c. gent. IV. 9 ss. Leibnitz Sacrosancta Trinitas per nova argumenta logica defensa. 1671.

2) S. oben §. 6. S. 54.

3) S. oben §. 4. S. 43. bes. Anmerk. 19.

4) S. oben §. 6. S. 60. bes. Note 26. Or. XXIX. p. 490.

Der Sabellianismus geht aus von der Natureinheit (μία ἐστὶ ἡ θεῖα φύσις) und daraus schließt er die Einpersönlichkeit [μία θεοῦ ἡ ὑπόστασις].[5]) Der Tritheismus bekennt umgekehrt Dreipersönlichkeit (τρεῖς ὑποστάσεις) und folgert daraus die Wesensdreiheit [τρεῖς φύσεις].[6]) Der Subordinatianismus geht aus von der Personalverschiedenheit (ἑτέρα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἡ ὑπόστασις) und folgert daraus die Wesensverschiedenheit [ἑτέρα οὖν ἡ φύσις].[7]) Alle diese drei Systeme beruhen sonach auf der Voraussetzung der schlechthinigen (vollständigen) Identität von Wesen und Person, von φύσις und ὑπόστασις. Diese Subsumtion läugnet aber die katholische Kirche, während sie die Obersätze aller drei Systeme zugibt. Fällt nun der Satz von der durchgängigen Identität von Wesen und Person: so fallen auch alle diese gegen die Kirchenlehre geltend gemachten Folgerungen und stehen da als unberechtigt, als ungiltig./

Und in der That mögen wir die Sache historisch oder philosophisch betrachten, so ist jene Vereinerleiung von Wesen und Person unstatthaft. Denn wenn auch in den frühesten Zeiten, solange der kirchliche Sprachgebrauch noch nicht hinlänglich fixirt war, ein und dasselbe Wort (φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, substantia) beides, Wesen und Person, bezeichnet hat:[8]) so war darum mit der angenommenen Synonymität

---

5) Vgl. über die sabellianische Lehre die von Gieseler (Kirchengesch. Bd. I, I. S. 299. §. 60. Note 10.) angeführten Stellen.

6) Vgl. Gieseler a. a. O. I, II. §. 110. Note 26.

7) Dahin gehört besonders das Hauptargument der Arianer: der Sohn hat nicht das persönliche Merkmal des Vaters, die ἀγεννησία; mithin ist er von ihm im Wesen verschieden. Vgl. oben §. 5. S. 51.

8) Bekannt ist die Controverse des vierten Jahrhunderts, ob man drei Hypostasen oder nur eine bekennen solle. Meletius, dem Basilius beistimmte (cf. Basil. ep. 38. 69. 263. 258. 266.

der Worte noch keineswegs die Identität der Begriffe gegeben; ja diese wurden immer, wenn auch unter anderen

236.), bekannte τρεῖς ὑποστάσεις, Paulinus, dem Hieronymus beistimmte (vgl. besonders dessen Ep. ad Damas.), mit den meisten Occidentalen μίαν ὑπόστασιν. Erstere aber faßten ὑπόστασις als Person in unserem Sinne im Gegensatze von οὐσία, letztere nahmen es für gleichbedeutend mit οὐσία oder nahmen es in jener Bedeutung, wo es für das confrete, wirkliche Existiren steht, woraus jene in der Mitte stehenden Ausdrucksweisen floßen, wie ἐνυπόστατα πρόσωπα und τρία πρόσωπα καθ' ὑπόστασιν ἀληθινήν. (Cf. Petav. de Trin. IV. c. 2. §. 6 ss.) Die Occidentalen, zumal Hilarius von Poitiers, gebrauchten substantia bald für ὑπόστασις, bald für οὐσία. Unser Theolog erzählt (Or. XXI. p. 395.), daß die Lateiner (οἱ Ἰταλοί) wegen Armuth ihrer Sprache und Mangel an richtigen Ausdrücken (διὰ στενότητα τῆς παρ' αὐτοῖς γλώσσης καὶ ὀνομάτων πενίαν) die οὐσία von der ὑπόστασις, die er selbst überall genau als Wesen und Person scheidet (cf. Or. XXIV. p. 542.), nicht zu unterscheiden (διελεῖν) vermöchten; aber er kannte die lateinische Sprache nicht, die statt des damals aequivoce gebrauchten Ausdrucks substantia die ganz geschiedenen Benennungen von essentia und persona hat. Gewiß ist, daß Gregor und Basilius (cf. Basil. ep. 214. al. 349. ad Terent.) mit allem Eifer für die Anerkennung der Formel: τρεῖς ὑποστάσεις wirkten und daß schon lange vor dem Concil zu Nicäa, namentlich bei der alexandrinischen Schule, diese Formel Eingang gefunden hatte, so daß hierin des Petavius Urtheile (de Trin. l. IV. c. 1 ss. de incarn. l. II. c. 3. §. 3.) mehrfacher Berichtigung bedürfen. Ja Basilius ist der Meinung (ep. 128. al. 78.), die Synode von Nicäa habe in den Worten: „ἐὰν δέ τις λέγῃ, ἐξ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως τὸν υἱόν, ἀνάθεμ. κ. τ. λ." die Worte οὐσία und ὑπόστασις keineswegs synonym gebraucht, sondern beide gehörig geschieden; die Gründe, die Petavius (de Trin. l. IV. c. 1. §. 5 ss.) dagegen vorbringt, erscheinen bei näherer Prüfung nicht geeignet, das Gewicht dieses Zeugnisses umzustoßen. Gregor nennt übrigens selbst die Controverse seiner Zeit über eine oder drei Hypostasen περὶ τὸν ἦχον μικρολογίαν (l. c. et Or. XXXII. p. 520.). Daß es ein bloßer Wortstreit war und die dogmatische Überzeugung auf beiden Seiten harmonirte, wird

Bezeichnungen, [9]) gehörig auseinandergehalten und pragmatisch hielt die Kirche stets ihre Unterscheidung fest, vermöge der Person nicht = Wesen und Wesen nicht = Person ist. Ausdrücklich bestimmen die Väter, es verhalte sich die Person zum Wesen, wie das Individuelle zum Allgemeinen, das Eigenthümliche zum Besonderen; ausdrücklich lehren sie Einen Gott und Drei, welche Gott sind, eine gemeinsame Natur und drei subsistente Selbstheiten. Deutlich ist bei ihnen eine solche Differenz ausgesprochen. Von welcher Art aber ist diese

---

nicht bloß von Gregor erwiesen, sondern noch durch Athanasius ausdrücklich bestätigt. (Cf. Athan. tom. ad Antioch. n. 5—6. Naz. Or. XXI. p. 396.) Auf der 362 zu Alexandrien gehaltenen Synode ergab sich, daß die Vertreter der drei Hypostasen keine drei getrennten Substanzen, sondern nur drei supposita und subsistentias annahmen, und die Vertheidiger der einen Hypostase, dieses Wort mit οὐσία identificirend, nur die Eine Natur, keineswegs aber eine Einpersönlichkeit damit bezeichnet wissen wollten. Vgl. noch Acac. Beroëns. apud Cyrill. Alex. ep. 13. Demetr. Cydon. de process. Sp. S. cap. 3 ss. apud Arcud. Opuscula aurea theolog. Romae 1670. p. 461.

9) So hatte man früher besonders sich des Wortes πρόςωπον bedient. Da aber dieser Ausdruck von den Sabellianern mißbraucht wurde, indem sie πρόςωπον, persona für die Larve oder äußere Erscheinungsform eines und desselben Suppositum nahmen, wobei ihnen die erste und ursprüngliche Bedeutung und die Etymologie von πρόςωπον zu Hilfe kam, so gaben die Katholiken der Bezeichnung ὑπόστασις den Vorzug, womit die Realität der Subsistenz genauer ausgesagt wird. (Cf. Basil. M. ep. 214. al. 349. ad Terent. n. 3.) In der Hauptsache aber war der Streit unter den Katholiken, ob man πρόςωπον oder ὑπόστασις sagen müsse, nur eine Nominaldifferenz und als vom Sabellianismus wenig mehr zu befürchten war, wurden beide Ausdrücke promiscue neben einander gebraucht. Vgl. Naz. Or. XXXII. p. 520. Τὰ δὲ τρία καῖς ὑποστάσεσι εἴτ' οὖν προςώποις, ὅ τισι φίλον· μηδὲ γὰρ οἱ περὶ ταῦτα ζυγομαχοῦντες ἀσχημονείτωσαν, ὥσπερ ἂν ὀνόμασι κειμένης ἡμῖν τῆς εὐσεβείας, ἀλλ' οὐκ ἐν πράγμασι. Cf. Or. XXIX. p. 490. Hier. ep. 57. ad Damas.

Unterscheidung und welches ist deren philosophische Begründung?/

Es muß in der Trinität ein doppelter Unterschied angenommen werden: a) ein Realunterschied zwischen Person und Person, indem die eine nicht die andere ist; b) ein formeller Unterschied zwischen Person und Wesen, indem $\alpha$) jede Person das Wesen ist, aber nicht das Wesen adäquat ihr allein zugehört (quaevis persona est totus Deus, sed non totum id quod est Deus), und $\beta$) indem jede Person das Wesen ist, aber afficirt mit einem besonderen Merkmal (essentia cum proprietate). Schon die ältere Philosophie kannte diesen Unterschied und die Peripatetiker bezeichneten ihn durch die Eintheilung der substantia prima und secunda. Es werden im Geiste die Wesenheit und die Wesensbestimmtheit, das Sein abstrakt und die reelle Art zu sein unterschieden, Sein schlechtweg (τὸ εἶναι ἁπλῶς) und das Fürsichsein [τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι, εἶναι ἰδικῶς, ὕπαρξις ἰδιοσύστατος]. [10]) Die Substanz ist die Unterlage, die konkrete Eigenthümlichkeit (ἰδιότης), das Unterscheidende. Durch das besondere Merkmal, das eben nur diesem und keinem andern zukommt, erscheint das Individuum (τὸ ἄτομον) als solches; die Substanz ist communikabel, die Individualität, die Persönlichkeit, ist es nicht. [11]) Die Substanz mit ihrem eigenthümlichen und nicht mittheilbaren Charakter gibt das suppositum (τὸ ὑποκείμενον); ist es ein Geistwesen, so ist es Persönlichkeit. Hier tritt zu dem Naturunterschied noch der auf freier Selbstbestimmung und Selbstmacht beruhende. Das besagt im Wesentlichen die alte Definition des **Boethius**: Persona est rationalis naturae individua substantia (i. e. realis subsistendi modus incommunicabilis).

10) **Damascen.** Dialect. c. 42. **Leont.** de sect. act. VII. §. 2. Cf. **Suarez** de incarnat. p. 1. dist. 8. sect. 4. dist. 36. s. 1.

11) **Damascen.** Dialect. c. 5. 11 ss. 30 ss. Person ist daher οὐσία κατὰ περιγραφήν, wie **Origenes** sie nennt (in Joh. t. 2. c. 2.). Cf. **Anselm.** de fide Trin. c. 6.

Fordert nun die Persönlichkeit τὴν αὐτοτέλειαν, d. h. daß alle zum Wesen erforderlichen Eigenschaften wirklich vorhanden sind und das Wesen in bestimmter Seinsform als sich selbst wissend und sich selbst bestimmend, als ens sui juris, dasteht, und ist die οὐσία erst ὑπόστασις durch ihre Wirklichkeit, durch ihr actu existere in se et per se, durch die ὕπαρξις καὶ ἰδιότης: so ist die Kirche gerechtfertigt, wenn sie im Allgemeinen die absolute Identität von Wesen und Person nicht zugesteht und an dem formellen Unterschied beider festhält.[12]) Und so unterscheiden auch die Väter in der Trinität Natur und Subsistenz, das Wesen und die charakteristischen Merkmale [ἰδιότητας],[13]) jenes als mittheilbar, diese als eigenthümlich und individuell. Es sind in Gott immanente Thätigkeiten, die im Gegensatze zu den transeunten zu seinem Wesen gehörig und damit nothwendig sind, keineswegs aber das Wesen selbst ausmachen, sondern nur das Thun im Sein sind, ideell vom Wesen verschieden, wenn auch ihm nothwendig als dessen Lebensentfaltung. Die οὐσία ist noch nicht ὑπόστασις für sich gefaßt, ohne ihr Charakteristikon und die actus immanentes; durch diese und mit diesen erst ist sie Hypostase — subsistirend./

Und hier stoßen wir auf eine weitere falsche Voraussetzung jener drei häretischen Systeme; es ist die Läugnung oder Verkennung der immanenten Thätigkeiten Gottes. Der Subordinatianismus und Unitarismus kennt nur operationes transeuntes; der Tritheismus ohnehin, da er drei Wesen a se setzt, drei αὐτόθεοι; der Modalismus und Sabellianismus nimmt zwar (scheinbar) immanente Operationen an, hebt

12) Ist ja doch unbestreitbar, daß zwar jede Person ein Wesen ist und ein Wesen hat, nicht aber jedem Wesen Persönlichkeit zukommt. Schon von dieser Seite aus ist die durchgängige Identität von Wesen und Person zu verwerfen. Vgl. die oben §. 5. Note 9. S. 50. angeführte Stelle des Leontius.

13) Naz. Or. XXXII. p. 522....

sie aber sogleich dadurch wieder auf, daß er ihnen ihren realis terminus entzieht und den Unterschied zwischen *αἴτιον* und *αἰτιατόν* vernichtet. Gottes Sein und Gottes immanentes Wirken sind reell ungeschieden; er subsistirt nie ohne sein inneres immanentes Thun, ohne das Sichselbstsetzen, Sichselbstwissen, Sichmitsichselbsteinigen der göttlichen Wesenheit. Dieses Urthun Gottes, diese immanenten Akte fordern einen reellen Gegensatz des Wirkenden und des Gewirkten (agens, actio, terminus actionis), fordern ein dem Subjekt adäquates Objekt, wirkliche Beziehungen, in denen allein die Gottheit subsistiren kann. Dieses Thun ist als immanentes — Wesensmittheilung, Origination; diese ist das Princip der Verschiedenheit (*ἑτερότης*). Nur aus dem inneren Thun (*κίνησις*) wird die Wesensmittheilung, und nur aus dieser die Personenmehrheit verstanden. Und aus solchem Gesichtspunkte ist die Lehre von der Personendreiheit zu beurtheilen. [14])

14) Wie die Kirchenlehre den reellen Unterschied von Gott und Welt festhält: so behauptet sie auch den formellen von Wesen und Person in Gott. Beide Unterscheidungen hebt der Pantheismus auf, der keine Distinktion in Gott zulassen will und damit auch die Trinitätslehre vernichtet. Man beachte z. B. die zwei verdammten Sätze des Meister Eckart (Bullen Johannes XXII. von 1329 u. 1330): „Propos. XXIII.: Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt vel distinctionem videt, Deum non vidêt. Deus enim unus est extra numerum nec ponitur unum cum aliquo: sequitur; nulla igitur in ipso Deo distinctio esse potest aut intelligi. XXIV.: Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura, neque in personis probatur: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quaelibet persona est una et ad (id) ipsum unum quod naturae.“ Wie nach Verwerfung alles Unterschiedes in Gott noch drei Personen wissenschaftlich festgehalten werden können, ist nicht abzusehen, und es kehrt das Axiom der älteren Theologen hier immer wieder: „Omnis pluralitas supponit distinctionem.“

Mit dem Gesagten hängt aber auch die andere Frage zusammen, wie nämlich eine solche immanente Thätigkeit, die reales termini in Gott setzt, oder in der Sprache der neueren Philosophie, wie ein solcher „Selbstobjektivirungsproceß" mit der Aseität und Absolutheit des göttlichen Wesens bestehen, wie Sohn und Geist, ohne a se zu sein, die volle Gottheit haben können. Ferner erhebt sich die Schwierigkeit, daß es solcher immanenten Operationen unendliche geben müsse, weil eine unendliche Wesensfülle auch eine unendliche Wesensmittheilung erfordert, daß somit keineswegs einzusehen, warum gerade drei göttliche Hypostasen angenommen werden sollen.

Vorerst steht im kirchlichen System fest, daß die göttliche Wesenheit ungetheilt in den drei Personen und zwar als solche stets a se ist, auch wie sie im Sohn und im heiligen Geiste subsistirt. Denn Alles, was der Vater hat, hat auch der Sohn, und so auch der Geist [15] — die ganze göttliche Natur mit ihren wesentlichen Attributen, mit ihrer Aseität. Aber durch die Wesensmittheilung entstehen Relationen (σχέσεις, ἀναφοραί) zwischen dem Mittheilenden und dem Empfangenden. Bei jeder Relation ist ein terminus a quo und ein terminus ad quem. Bei der Zeugung ist der Vater terminus a quo, der Sohn terminus ad quem; bei der Spiration des Geistes ist Vater und Sohn terminus [16] a quo und der Geist terminus ad quem. Insofern nun Sohn und Geist einen terminus a quo haben und auf diesen bezogen werden, sind sie nicht a se; aber ihre Substanz ist a se, was die Relation als solche nicht sein kann. Diese wird von der Substanz bedingt, aber nicht von der Substanz in abstracto, sondern in concreto, insofern nämlich diese im Vater als bestimmtem Princip subsistirt für die erste Procession, und im Vater und Sohn für die zweite. Das Abhängigkeitsverhältniß geht nur auf die Relation, nicht auf die Substanz, setzt nur Form-

15) Joh. 16, 15. Athan. Or. IV. c. Arian.

16) Nicht termini, weil Ein Princip.

bedingtheit, nicht Wesensbedingtheit. Eine Bedingtheit des Absoluten durch das Absolute ist keine Bedingtheit des Wesens selbst, welches nur durch ein anderes Wesen selbst zum bedingten werden könnte. Das Absolute ist eben das nur durch sich selbst Bedingte; Bedingtheit durch sich selbst und nur durch sich selbst ist eben die Vollkommenheit des Absoluten in seiner Selbstentfaltung, während Bedingtheit durch ein fremdes Wesen reelle Abhängigkeit und Beschränktheit begründen würde. Der Vater hat zwar dem Sohne das (essentielle) Leben, das er in sich selbst hat, mitgetheilt, nicht aber als ein bedingtes Leben, sondern er verlieh ihm das Leben in sich selbst zu haben (ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ Joh. 5, 26.). Wir haben in der Trinität sowohl das Anfangs- und Principlose, das Unhervorgegangene und Unerzeugte (τὸ ἄναρχον καὶ ἀναίτιον καὶ ἀγέννητον) als auch das Principiirte und Hervorgegangene [τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ ἐξ ἀρχῆς καὶ αἰτίας]. [17]) Das Letztere, lehrt der Theologe ausdrücklich und zu wiederholten Malen, ist gleichewig mit dem Ersteren, ohne deßhalb ursprungslos zu sein, ihm gleich an Macht, wenn auch von Jenem principiirt. [18]) Es ist zweierlei:

---

17) Orat. XXIII. p. 421.

18) Sehr Unrecht hat Ullmann, wenn er (a. a. O. S. 350. N. 1.) glaubt, es seien in Gregor's Lehre nicht alle Spuren der (falschen) Subordinationstheorie vertilgt, wenn er auf den Vater die zwei anderen Hypostasen zurückführt und es könne dieses nur dann geschehen, wenn er ebensowohl die Hypostase des Vaters als die des Sohnes und Geistes auf die θεότης als ihre ἀρχή, ihren gemeinschaftlichen Urgrund zurückführen würde. Alsdann hätten wir entweder eine abstrakte höhere Monas über den drei Hypostasen, welche der höchste Gott wäre in seinem noch unentwickelten, indifferenzirten (blinden) Sein, oder es wäre eine Quaternität vorhanden, wo die Essenz (summa illa res neque generans neque genita neque procedens — Conc. Later. IV. c. 2.) mit den drei Personen addirt wird. (Vgl. oben §. 3. I. S. 32. Anmerk. 8.) Und wenn es

von einem Andern den Ursprung haben und später als dieses sein. Wohl läßt sich dieses von zwei Wesen sagen, wovon das eine für das andere Seinsgrund ist, wenn sie unter die Kategorie der Zeit fallen; allein Vater, Sohn und heiliger Geist sind schon der Voraussetzung zufolge gleich ewig (συναΐδιοι); sie fallen nicht unter die Zeit, sie, welche die Zeit geschaffen haben.[19]) Es kann also Eines aus dem Andern sein, ohne nach ihm in der Zeit zu sein. Sohn und Geist sind aus dem Vater, aber nicht zeitlich nach ihm.[20]) Sowie aus der Descendenz der zweiten und dritten Hypostase nicht geschlossen werden kann, daß ihr Sein ein zeitliches, kreatürliches sei; ebenso wenig kann umgekehrt aus ihrer Coäternität die Principlosigkeit und Autotheität derselben (im Sinne des calvinischen αὐτοθεός) gefolgert werden. Das ewige Sein bleibt sich stets gleich, auch bei der Wesensmittheilung; nur die Person, die es hat, wird, inwieferne sie es als empfangenes hat, als principiirt gedacht. Gleichwie die Sonne nicht älter ist als ihr Licht und ihre (Wärme-) Ausstrahlung, so ist auch der Vater nicht älter als Sohn und Geist, deren Princip er ist; und durch diese Einheit des Urgrundes (Einigung im Princip) wird die strenge Einheit Gottes gewahrt.[21]) Die Aseität gehört dem Wesen an, nicht aber (formell) der Seinsweise.[22]) Indem ich,

---

scheint, als werde in Gregor's (d. i. in der katholischen) Auffassung dem Vater eine „ursprünglichere Gottheit" zugeschrieben, als dem Sohne und dem Geiste: so ist das allerdings begrifflich wahr, insofern jener in priori signo originis gedacht werden muß, nicht aber in zeitlicher Weise, wo ein prius und posterius gesetzt wird. Pater conceptu prior, non entitate.

19) Or. XXXV. οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος. Vgl. Hebr. 1, 2. 3.

20) L. c. ἐκεῖθεν, εἰ καὶ μὴ μετ' ἐκεῖνον.

21) Or. XXIX. p. 490.

22) Jedes göttliche Wesensattribut als solches bezieht sich auf die Eine Natur (cf. Symb. Quicunque: non tres Aeterni ... non tres

sagt Gregor,[23]) ein zeitloses, untrennbares und unbegränztes Princip setze, ehre ich das Princip und das, was aus ihm ist, gleichmäßig; das Princip selbst, eben weil es das Princip so erhabener Wesen ist; das, was aus ihm ist, weil auf eine so hehre Weise so Erhabenes aus einem so erhabenen Sein ist, weder durch die Zeit, noch durch die Natur, noch durch die Anbetung geschieden, die Eines sind in der Geschiedenheit und geschieden in der Einheit — eine vollendete Trias aus drei vollkommenen Personen. Fragt man daher: Wann sind diese Beiden (Sohn und Geist)? so antworten wir: Sie sind über das Wann erhaben; sie sind wann der Vater war. Wann war aber der Vater? Es war kein Moment, wo er nicht war. Nun eben dieses gilt auch vom Sohne und vom heiligen Geiste. Wann ward der Sohn gezeugt? Wann der Vater nicht gezeugt war. Wann geht der Geist aus? Wann der Sohn nicht ausgeht. Zeugung und Hervorgehen, Beides geschieht ohne alle Zeit, Beides ist über alle Rede erhaben.[24]) Freilich sind unsere Bezeichnungen oft

---

Immensi ... non tres Omnipotentes etc.), kommt aber jeder Person zu, nicht aber inwiefern sie diese Person ist, Vater oder Sohn oder Geist, sondern inwiefern sie die Gottheit hat. Die Namen der Personen sind relativ. Pater relate ad Filium dicitur, Filius relate ad Patrem, Spiritus relate ad Spirantem.

23) Or. XIII. p. 209. *Ἐγὼ δὲ θεότητος ἀρχὴν εἰςάγων ἄχρονον καὶ ἀχώριστον καὶ ἀόριστον, τὴν δὲ ἀρχὴν τιμῶ καὶ τὰ ἐξ ἀρχῆς ἐπίσης· τὴν μὲν, ὅτι τοιαύτων ἀρχή, τὰ δὲ, ὅτι οὕτως καὶ τοιαῦτα ἐκ τοιούτου, μήτε τῷ Ποτὲ, μήτε τῇ φύσει, μήτε τῷ σεπτῷ διειργόμενα.*

24) Ibid. *Πότε οὖν ταῦτα; ὑπὲρ τὸ Ποτὲ ταῦτα, ἢ ὅτε ὁ πατήρ. Πότε δὲ ὁ πατήρ; οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν.* (Nunquam non fuit; nunquam erat quo non erat — Anspielung auf die Lieblingsformel der Arianer.) *Τοῦτο οὖν ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Πότε ὁ υἱὸς γεγέννηται; ὅτε ὁ πατὴρ οὐ γεγέννηται. Πότε δὲ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεται; ὅτε ὁ υἱὸς οὐκ ἐκπορεύεται. Ἀλλὰ γεγέννηται ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον κ. τ. λ.* Da das Subjekt hier

von zeitlichen Dingen hergenommen. Das „Wann", „Vorher", „Nachher", „von Anfang" u. s. w. kann nicht von aller Zeit abstrahiren, soviel Gewalt wir ihm auch anthun. Auf Gott übertragen, muß es alle Zeit ausschließen.[25])

Endlich steht fest, daß die Gottheit, die wegen ihrer Wesensfülle (*διὰ τὸ πλούσιον*) sich von der Monas zur Dyas und von dieser zur Trias fortbewegt, wegen ihrer Vollkommenheit (*διὰ τὸ τέλειον*) in der Trias ruht, mithin sich nicht in eine endlose Wesenreihe verliert und in eine Masse von Personen, was polytheistisch ist,[26]) sondern eine vollendete Dreiheit von drei vollkommenen Personen bleibt, die kein Mehr und kein Weniger duldet.[27]) Der heilige Geist ist der Abschluß, die corona, die Vollendung, das *συμπλήρωμα τῆς τριάδος*.[28]) Nun kann aber der Grund nicht in der Dreizahl als solcher liegen, welche als Repräsentantin des Vollkommenen gilt;[29]) der Grund muß ein tiefer liegender sein. Und diesen nun zu suchen, das war von jeher die nächste Aufgabe der spekulativen Verdeutlichungsweisen und philosophischen Reconstruktionsversuche der göttlichen Trinität. Gregor selbst gibt uns keinen näheren Aufschluß über jenes *διὰ τὸ τέλειον*; seine

---

ein über die Zeit erhabenes Wesen ist, so kann ihm auch kein auf Zeitverhältnisse bezügliches Prädikat beigelegt werden ohne den Fehler des falsi suppositi.

25) Naz. l. c.

26) Orat. XIII. p. 210.

27) L. c. *τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν κ. τ. λ.*

28) Cyrill. Alex. Thesaur. 34. p. 358.

29) Schon die Alten sahen in dem Ternar die Idee des Vollendeten und in sich Abgeschlossenen, der Integrität und der Vollkommenheit. Um von vielen Stellen nur einige anzuführen, verweisen wir auf Aristotel. de coelo I. 1. Dion. Halicarn. Ant. Rom. III. Plutarch. Sympos. 9, 3. de Iside c. 56.: *ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἐστι.* Serv. ad Virgil. Eclog. VIII. 75. Ternarium numerum perfectum summo Deo assignant, a quo initium et medium et finis est.

Bilder gehören meist den Bereichen des niederen physisch-kosmischen Lebens an [30]) und erst Augustinus versucht ein tieferes Eindringen mit Zuhilfenahme von Analogien aus dem ethisch-geistigen Gebiet, [31]) worüber übrigens Gregor von Nyssa [32]) schon Andeutungen gegeben hat. Seither verdeutlicht die theologische Spekulation, die sich von pantheistischen Auffassungen, wie sie auch die moderne Philosophie noch darbietet, [33]) frei erhalten hat, diese Dreizahl durch die drei

---

30) Or. XXXVII. p. 601. XLV. p. 719. u. a. a. St. Besonders häufig brauchen die Väter die Bilder:

1) von Sonne, deren Strahl und dessen Lichte (Dionys. Alex. apud Athan. de sent. Dionys. n. 15. Tertull. adv. Prax. c. 8.);
2) von Auge, Quelle, Strom (Tertull. adv. Prax. c. 8.);
3) von Wurzel, Stamm, Frucht (Tertull. l. c.).

31) Cf. Augustin. de Trin. VI. 24. IX. 12. X. 11. An letzterer Stelle sagt er: „Quoniam (memoria — intelligentia — voluntas) non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia.... Jam adscendendum est ad illam altissimam essentiam, cujus impar imago est humana mens, sed tamen imago" etc.

32) Greg. Nyss. Opp. t. I. p. 862. de eo quid sit „ad imaginem Dei" etc.

33) So faßt z. B. Hegel (Religionsphilos. Bd. II. S. 234 ff. S. 238.) den Vater als die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Andersſein noch nicht Aufgeschlossene (also als unpersönlich und als blinde, unentwickelte Potenz), den Sohn als das Besondere, die Idee in der Erscheinung, in der Äußerlichkeit, die Identität des Göttlichen und Menschlichen (also als Offenbarung und Entwicklung der Idee, wo Endliches und Unendliches vermischt wird) und den Geist als das Bewußtsein dieser Identität, als den Geist der Gemeinde (die zum Bewußtsein gekommene Identität des Endlichen und Unendlichen). Hier kann von einer Dreipersönlichkeit im christlichen Sinne nicht mehr die Rede sein und vom kirchlichen Dogma bleiben nur einige Anklänge, besonders in

Momente des Seins, Denkens und Wollens, des Wesens, der Wesenserkenntniß, der Wesensliebe[34]) — Momente, die jedem Geist wesentlich sind und

Bezug auf die Verhältnisse des Sohnes und Geistes. Vgl. darüber Strauß (christl. Glaubensl. §. 32. S. 501. §. 31. S. 460.).

34) Cf. Anselm. Monolog. c. 49. Summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad illius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad illius similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit; si aeterne se dicit, aeternum est Verbum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus, necesse est Verbum illius aeternum illi esse cum ipso. Cf. Proslog. c. 32 ss. Freilich zeigt das 1) an sich nur die Ewigkeit des göttlichen Wortes, nicht aber dessen ewige Persönlichkeit direkt, 2) erklärt nur den ersten immanenten Akt, den der Zeugung, aus der Analogie des kreatürlichen Geistes, welche Verdeutlichung den Vätern keineswegs fremd ist, wie denn auch unser Theologe die Analogie vom Geiste und dessen Gedanken und Begehren, wenn anders die Or. XLV. ad Evagr. ihm zuzuschreiben ist, (Or. XLV. p. 719.), schon gebraucht hat. Die gesammte Lehre des Anselmus in diesem Betrachte stellt Möhler (Scholastik des Anselmus in s. gesammelten Schriften und Aufsätzen Bd. I. N. III. S. 160.) also dar: „Wie in Gott das Wissen das Sichselbstbegreifen ist und er, indem er sich weiß, Alles weiß, und Alles weiß, indem er es ausspricht, das Wort erzeugt: so ist auch Alles in der Kenntniß des Sohnes damit, daß es in ihm Leben und Wahrheit ist.... Erkennen ohne Liebe ist nicht möglich. Indem der höchste Geist also im Worte sich selbst erkennt, in ihm sich aussprechend, geht die Liebe Jenes zu Diesem und Dieses zu Jenem hervor. Die Liebe Beider ist Beiden gleich, da sie sich selbst lieben in dem Maße ihrer Erkenntniß. Das Selbsterkennen des höchsten Geistes ist aber gleich seiner Wesenheit und diese selbst; also ist auch die Liebe eben diese. Die Liebe ist demnach was der Vater und Sohn, oder der heilige Geist ist Beiden gleich." Klar und bestimmt spricht nach Petr. Lombard. (dist. lib. I. d. 17.) Thomas von Aquin (Summa 1. p. q. 27. a. 5.) diese Auffassung aus. Vgl. auch Görres in seiner Vorrede zu Sepp's Leben Christi Bd. I. p. XXV ss., wo viele geistreiche Ge-

auch in Gott als geistige und immanente Akte zu setzen sind, die seiner ewigen Selbstsufficenz (αὐταρκία) völlig entsprechen. Auch jener neuere Reconstruktionsversuch ist dem Mysterium sehr entsprechend, welcher den Vater als Satz, den Sohn als Gegensatz und den heiligen Geist als Gleichsatz im Subjektobjektivirungsproceß des Absoluten erfaßt. [35]) Hier wird, im Gegensatze zu andern Erklärungsversuchen, sowohl das Wesentliche der Persönlichkeit gehörig gewürdigt, als auch

danken sich finden, aber doch auch manches theologisch minder Genaue erscheint. Auch folgende Darstellungsart einiger Neueren verdient Beachtung: Es ist ein großes Problem in der Philosophie, wie die Welt nicht als ein ewiges und nothwendiges Produkt der göttlichen Thätigkeit angesehen werden könne, obgleich Gott sie ewig (aeterne) und aus Liebe schafft, die Liebe aber Gott wesentlich und damit nothwendig ist. Nach der Trinitätslehre hat nun Gott das ewige und absolut würdige Objekt seiner Liebe in sich selbst, und zwar vor aller Weltschöpfung (vgl. Joh. 17, 5. 24.), und dieses Objekt hat wieder seine reale Gegenliebe, die zum ersten Subjekt zurückkehrt. Gibt es ohne Ich und Du, d. h. ohne Personenunterschied, keine Liebe (caritas est dilectio ad alterum — Gregor. M. homil. 17. in Evang.) und kann ein nichtgöttliches Du das göttliche Ich nicht in seiner essentiellen Liebe befriedigen und kann kein von Gott verschiedenes Wesen das adäquate Objekt seiner Liebe sein: so werden consubstantiale Personen in der Trinität gefordert. Vgl. hierzu Richard. a St. Victore de Trinit. III. 14.: „Si sola una persona in Divinitate esset, non haberet, cui magnitudinis suae divitias communicaret; sed illa deliciarum et dulcedinis abundantia, quae ex intimae dilectionis obtentu ei accrescere potuisset, in aeternum careret. Sed summe bonum, plenitudo bonitatis non sinit illas avare retinere, nec summe beatum, plenitudo beatitudinis permittit istas non obtinere et ad honoris magnificentiam tam de illarum largitate laetatur, quam de istarum fruitione gloriatur.“

35) Diese Auffassung ist von J. Zukrigl in seiner oben angeführten Schrift Abtheil. VI. geistreich vertreten (vgl. insbesondere S. 242 ff. 249 ff.).

die ewige Coexistenz und Descendenz der Personen in ihren gegenseitigen Verhältnissen gebührend anerkannt. [36])

---

36) Zukrigl a. a. O. Wir können uns indessen nicht mit Zukrigl einverstanden erklären, und das aus mehrfachen Gründen. I. Zukrigl, auf dem Günther'schen Standpunkt stehend, nimmt ein absolutes Werden an, damit auch in der Trinität eine (freilich nach ihm absolute) Zeit, sowie ein Vorher und Nachher (vgl. S. 280—282. u. a. St.). Allein nach der gewöhnlichen Fassung dieser Begriffe ist das Prädikat des Absoluten eine contradictio in adjecto und diese schlechterdings auf die Gottheit unanwendbar; ein Eingehen auf eine derartige Terminologie wäre für den Theologen durchaus gefährlich und unzulässig, sowie auch den Kirchenvätern geradezu entgegen, die mit der größten Einstimmigkeit alle diese Begriffe von der Gottheit möglichst fernezuhalten bemüht sind, wie wir uns oben aus Gregor von Nazianz überzeugt haben. Es dient eine solche Redeweise zur Vermehrung der ohnehin schon in unserer Philosophie so stark herrschenden Begriffsverwirrung. II. Wenn Zukrigl (S. 355 ff.) auf seinem Standpunkte die Erkennbarkeit des göttlichen „Subjektobjektivirungsprocesses" durch die natürliche Vernunft auf bloß philosophischem Gebiete, wenn auch nach erst erfolgter christlicher Offenbarung, durch die Beschaffenheit seines Erklärungsversuches anzunehmen genöthigt ist: so können wir ihm hierin um so weniger beipflichten, als wir nicht zugeben, daß von der kreatürlichen (relativen) Persönlichkeit auf die absolute mit Sicherheit geschlossen und daß das Differenzmoment zwischen absoluter und relativer Persönlichkeit ohne Beiziehung der positiven Offenbarung rein philosophisch festgestellt werden könne. Wird aber die Gottebenbildlichkeit des Menschengeistes (wie Günther selbst, soviel uns erinnerlich, sich auf Gen. 1, 26. beruft) als Prämisse gebraucht: so wird dabei schon die Offenbarung zu Hilfe genommen. III. Aber auch von jener aus läßt sich kaum mehr als ein analoges Verhältniß erschließen. Sowenig als ich von der menschlichen Substanz auf die inneren Merkmale und die Qualität der göttlichen schließen kann wegen der Transcendenz der letztern, ob ich auch den Begriff Substanz auf Beides, Göttliches wie Menschliches, anwende, wie denn schon deßhalb die Alten Gott als das Alleinseiende, das Nichtgöttliche aber als das Nichtseiende (τὸ μὴ ὄν) faßten: ebensowenig kann ich von den Constitutiven der menschlichen Persönlichkeit

Es ist hier unsere Aufgabe nicht, diese Versuche näher zu würdigen und in ihrem inneren Gehalte zu prüfen, zumal

---

auf die Art und Weise wie Gott subsistirt, auf seine Personendreiheit, mit Sicherheit schließen und die allgemeinen Momente der abstrakt gefaßten Persönlichkeit, die beiden gemeinsam sein müssen, können nicht die Art wie Gott subsistirt im Besonderen geben, da deren Anwendbarkeit auf Gott eine bloß analoge sein kann, welche keineswegs die Entfaltung in drei reale Hypostasen erfordert, sondern bloß ähnliche Vorgänge, wie sie bei der Differenzirung geschaffener Wesen sich finden. Es ist die Lehre der Väter, daß alle Vorstellungen, die von irdischen und menschlichen Dingen entnommen sind, von der Trinität entfernt werden müssen, wie von der Gottheit überhaupt (via negationis), und daß kein Bild und kein Ausdruck hinreicht, dieses unbegreifliche Verhältniß zu bezeichnen. (Vgl. Ullmann a. a. O. S. 391. Anmerk. 1.) Freilich könnte man sagen, daß ja gerade Zukrigl die Beschränktheit der kreatürlichen Personalität, bei welcher nach ihm die Gegenständlichkeit im Gegensatze eine rein phänomenologische ist, von Gott entfernt hält, und ihm eine substanzielle Wesensgegenüberstellung zuschreibt: allein für seinen Standpunkt genügt dieses negative Moment nicht, sondern er fordert auch das positive, vermöge dessen der Subjektobjektivirungsproceß des Absoluten in der Weise der Selbstbewußtseinsentwicklung des geschöpflichen Geistes, soweit diese keine Unvollkommenheit involvirt, aufzufassen ist. Inwieweit aber nun der endliche Geist als eine faktische Offenbarung Gottes betrachtet werden kann und in welchem Maße er dessen Vollkommenheiten wiederscheinen läßt: das kann die Spekulation nicht feststellen, solange die Proportion und die Beziehungen beider Glieder, Gott und Mensch, noch nicht durchweg erkannt sind. Gott hat ja außerdem viele Vollkommenheiten der Geschöpfe nicht formaliter, sondern eminenter (via eminentiae et causalitatis), was nothwendig zu berücksichtigen ist. Es genügt aber nicht, zu erkennen, daß vielfache Berührungspunkte zwischen Gottesgeist und Menschengeist, Analogien zwischen absoluter und relativer Persönlichkeit Statt finden müssen; sondern es muß auch bestimmt werden, wieweit sich diese erstrecken, und um dieses zu bestimmen, würden noch andere Mittelglieder gefordert. So scheint uns, wenn uns über diesen tiefen Forscher ein Urtheil zusteht, das Analogische und das Spekulative hier confundirt zu sein.

da die Theologie der Väter des vierten Jahrhunderts nur in wenigen Andeutungen sich ausspricht und ein tieferes Verständniß

Wir können das hier Gesagte noch durch folgende Betrachtungen erläutern. Es ist allgemein giltiges Axiom in der katholischen Theologie: Quae de Deo ac de creaturis dicuntur, ea neque univoce neque aequivoce, verum analogice tantum efferuntur. (Man sehe darüber die Nachweise bei Thomas Summ. 1. q. 13. a. 5. contra gent. I. c. 22—24. de Potentia q. 7. a. 7. Opuscul. II. cap. 27.) Demnach kann auch die Persönlichkeit im Menschen nur als bloße Analogie der göttlichen Personalität gefaßt werden. Die göttliche Schöpferidee, die reell Eins ist mit dem Wesen der Gottheit, ist das Urbild der gesammten geschöpflichen Welt. In Gott liegt auch das Archetypon der kreatürlichen Persönlichkeit, dem diese auf irgend eine Art entsprechen muß. Auf eine dreifache Art aber kann nach Bonaventura's geistvoller Erörterung (in 1. dist. 35. a. 1. q. 1.) das Abbild dem Urbilde entsprechen: Entweder findet nämlich eine vollständige Mittheilung Statt, in der das Abbild dem Urbilde gleichkommt (univoca participatio); oder bloß eine der Gleichheit mehr oder minder sich annähernde Nachahmung (imitatio) mit verschiedenen Graden der Ähnlichkeit; oder endlich eine homogene Darstellung in vermindertem Maßstab, gleichsam im Miniaturbild, im Abdruck (repraesentatio et expressio). Wir haben demnach Gleichbild, Nachbild (im engern Sinne), Ebenbild (in der Sprache der Bibel). Die erste Art kann den Geschöpfen schon an und für sich nicht zukommen; in diesem Sinn ist nur der eingeborne Sohn *εἰκὼν τοῦ πατρός*; die zweite Art, die in der Sphäre bloßer theilweiser Ähnlichkeit sich bewegt, läßt sich nicht auf allgemeine Gesetze zurückführen und erweist sich als nicht hieher gehörig; die dritte endlich kann ihrer Natur nach nur eine bloße Analogie darbieten. Etwa wie bei einem Siegelring das Zeichen, das im Siegel selbst konkav und tiefliegend ist, im Abdruck dagegen convex und hervorstehend erscheint (schon Pseudodionys de div. nomin. c. 2. stellt diesen Vergleich an), besteht auch zwischen göttlicher und menschlicher Wesensbestimmtheit zunächst nur das Verhältniß einer Abprägung von jener in dieser, eines Reflexes, durch den letztere in der ersteren wiederscheint; und das im Menschen sich Vorfindende ist nicht formell wieder zu finden in Gott. Ich kann wohl vom Abbild einigermaßen zurückschließen auf das Urbild; allein da

zu suchen in heiliger Scheu noch nicht wagt. Für den Theologen der Jetztzeit aber ist es wichtig, die reichen und mannig-

---

ersteres zum letzteren bloß im Verhältniß analoger Abprägung steht, so kann ich auch nur wieder Analogien finden, wenn ich vom Abbild auf das θεῖον παράδειγμα zurückschließe. Auch den Gang der Differenzirung im Menschengeiste, wie ihn Zukrigl setzt, als richtig angenommen, folgt noch keineswegs, daß dieser formell auf die Gottheit übertragen werden darf. IV. Die drei Stadien, in denen dieser Proceß verläuft, stellen uns dar, wie die Personalität in Gott erscheint; Satz, Gegensatz und Gleichsatz bedingen dieselbe und zwar als Dreipersönlichkeit. Aber die kirchliche Lehre setzt den Vater (Satz) schon als Hypostase in priori signo; Vater und Sohn stehen da als Hypostasen bei der Spiration, zwar nicht inwiefern sie solche sind, aber doch indem sie solche sind. Es ist also nicht abzusehen, wie da noch die eigentliche Hypostasirung erklärt wird. Anderen Vorwürfen gegen Zukrigl können wir nicht beistimmen, wie z. B. dem, daß durch seine Erklärung das innere göttliche Thun veräußerlicht und in einen bloßen Proceß aufgelöst werde. Auch ist mit der Erkenntniß des Warum noch nicht in allewege die des Wie gegeben, wie Zukrigl mit Recht (S. 413. 414.) erinnert; nichtsdestoweniger scheint uns bei seinem Constructionsversuch die Beantwortung des ersten Problems schon einem großen Theile nach die des zweiten zu erledigen, worunter unsrer Ansicht nach allerdings die ratio mysterii leidet. Mit Recht wird Manches des hier Angeführten von Dischinger an Zukrigl's Darstellung getadelt (vgl. die Bonner kathol. Vierteljahrsschrift für Wissensch. u. Kunst. 1848. IV. Heft. N. III. S. 43 ff.); doch hat Zukrigl's Gegner (das. S. 57.) den Begriff der Aseität bei den Scholastikern unseres Erachtens nicht gehörig gewürdigt, und verstößt gegen die Lehre der Väter, wenn er sagt, „die Auffassung des Principnamens für den Vater, mit dem die Schultheologie (richtiger: die Theologie der Kirchenväter) ihn bezeichnet, könne nur in dem Sinne gelten, weil mit ihm die Manifestation Gottes begann, da doch (wie unbezweifelt ist) die übrigen Personen ebenso selbstständig seien als der Vater". Der Raum und der nächste Zweck dieser Abhandlung verbieten, näher auf diese Theorien einzugehen; nur soviel wollen wir sagen: Es ist diese Manifestation, welche Art derselben hier immer verstanden werden möge, nicht der Grund, warum der Vater

faltigen Analogien der göttlichen Trias gehörig zu erfassen und zu benützen. Das Mysterium der Dreieinigkeit nämlich, unerklärbar dem Geschöpfe in seinen Tiefen, wird dem Menschengeiste durch viele Erscheinungen und Beobachtungen nahe gelegt, die gleichsam Abspiegelungen und Reflexe des unendlichen Seins im Bereiche des kreatürlichen Lebens sind. Die im tiefen Innern unseres Geistes lebende Gottesidee reflektirt wie in einem geheimnißvollen Spiegel die erhabene Majestät des absoluten Urgrundes; der ursprüngliche Gottesgedanke erzeugt in der Vernunft eine lebendige Anschauung, ein Bild Gottes, durch vermittelnde Thätigkeit das unmittelbar Gewußte entwickelnd, ein Abglanz des Urgedankens; und aus dem eingeborenen Gotteswissen und dessen entfaltetem Lebensbild in ihrer Umfassung geht die Liebe im Herzen hervor, die das im Gewissen wohl unmittelbar, aber noch dunkel Gewußte, sowie das mittelbar im Geiste, aber noch von Außen Erfaßte in der centralen Lebenseinheit des Gemüthslebens umschlingt und als höchstes Ziel des Denkens und Wollens zum Bewußtsein gelangen läßt, so daß vom Gewissen durch den Geist zum Herzen vorwärts und vom Herzen durch den Geist zum Gewissen rück-

---

Princip heißt, sondern seine innere reale Beziehung zum Sohn und zum heiligen Geist. Er ist Princip, weil Sohn und Geist aus ihm sind. (Vgl. Naz. Or. XIII. p. 209. XXIX. p. 490. u. a. vielen Stellen.) So faßten es die scholastische Theologie, so die Kirchenväter. Nebstdem ist die Voraussetzung, daß die Manifestation Gottes mit dem Vater begann, nicht in jedem Sinne allgemein angenommen, indem die meisten Kirchenlehrer die Uroffenbarung und allen Verkehr Gottes mit den Menschen im alten Bunde dem Logos zuschreiben, als dem sich mittheilenden und zu den Vernunftwesen redenden Gott. (Vgl. Tertull. adv. Prax. c. 14. 16. Hippolyt. c. Noct. n. 4. ... und zahlreiche andere Stellen bei Bullus Defens. fid. nic. sect. I. c. 1. 2. sect. IV. c. 3. Petav. de Trin. VIII. 2.) — Auch mit den übrigen, wenn auch gehaltvollen Entwicklungen Dischinger's können wir nicht durchweg einverstanden sein./

wärts die Gottesidee des geschaffenen Geistes sich bewegt. Und so zeigt das ganze Gebiet von Geist und Natur auf allen Stufen einen Widerschein jenes dreigestaltigen Lichtes, welches die Gottheit ist.

Wie immer aber die Spekulation zu einem tieferen Verständniß dieser Lehre sich erschwinge, für die theologische Auffassung sind unabänderliche Normen gegeben, deren Mißachtung und Beseitigung die Zerstörung der wahren Trias zur Folge hat. Es stellen sich hier im Allgemeinen für die theologische Spekulation folgende Ergebnisse heraus:

1) Das wahre Verständniß geht vom kirchlichen Lehrbegriff aus als seinem Centrum und seiner Basis, und kann nie gegen denselben verstoßen. Insbesondere aber müssen entfernt bleiben die Extreme der Personeneinheit, der Naturdreiheit und der Wesensverschiedenheit,[37] sowie auch alle zeitlichen und räumlichen Beziehungen.[38])/

---

37) Diese drei Extreme hat die Theologie der Väter sehr ferne gehalten, wenn auch manche ihrer Ausdrücke an das eine oder das andere derselben nahe anzustreifen scheinen. Hiefür ergeben sich folgende wichtige Beobachtungen aus den Schriften derselben: I. Dem Sabellius gegenüber heben die Väter die Unterschiede hervor, dem Arius gegenüber das Gemeinsame, den Tritheiten gegenüber die Einigung beider in der steten Monas. Nach dem jedesmaligen Standpunkt ihrer Gegner sind die Ausdrücke der Kirchenlehrer zu beurtheilen. II. Gegenüber der arianischen Richtung genügte es, auf die Analogie von species und individuum zu verweisen und von da aus auf das entsprechende Verhältniß der drei Personen zu einander aufmerksam zu machen. Das *ὁμοούσιον* drückt an und für sich nur Wesensgleichheit aus und erst indirekt in seiner Anwendung auf die Gottheit die Wesensidentität. Aber die Vertreter des *ὁμοούσιον* haben ebenso die letztere wie die erstere festgehalten und blieben dem Tritheismus fern. So hat Niemand so klar und entschieden wie Athanasius die Personendreiheit in Wesensgleichheit bekannt, Niemand aber auch entschiedener die Weseneinheit und Naturidentität (vgl. z. B. Or. IV. c. Arian. p. 422. *οὔτε οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν*

2) Die Personenmehrheit ist durch die innere Lebensbewegung und die immanente Thätigkeit der Gottheit zu erklären. Es findet eine Bewegung Statt, vermöge der die Monas zur Dyas, diese zur Trias sich gestaltet und in dieser feststeht. Es ist eine innere, geistige, lebendige Selbstentfaltung, kein Prozeß, keine Selbstentleerung, keine Emanation nach Außen. [39])

3) Wohl sind die mannigfachen Analogien der Trias zu benützen, dieses Geheimniß uns faßlicher zu machen; aber kein Erklärungs-, kein Reconstructionsversuch darf vorgeben, die immanenten Akte des Zeugens und Aushauchens erschöpfend und hinreichend dargestellt zu haben.[40]) Wer wird uns seine

---

*καὶ θείαν μονάδα*). III. Der historische Verlauf ist wie der innere pragmatische Zusammenhang in der Entwicklung der häretischen Richtungen genau zu beachten. Die Kirche lehrte drei Personen, aber in Einer Gottheit. Also, sagte der Modalismus, sind es doch eigentlich keine drei Personen, sondern nur Eine. Mit Nichten, entgegnet die Kirchenlehre, es sind drei real geschiedene Personen. Wenn das, subsumirt der Subordinatianismus, so sind drei Stufen und Grade zu denken und keine Gleichheit; nur die erste Hypostase ist wahrer Gott. Die Kirche entgegnete: Alle Drei sind wahrer Gott; jede Person ist Gott. Da erhob sich der pseudochristliche Polytheismus: Wenn das, so sind drei Götter. Nein, es ist nur Ein Gott, erwiedert die Kirche, und führt ihre Lehre zurück auf die Monarchie, von der der antikirchliche Proceß seinen Ausgang genommen. Von diesem Verlauf des Kampfes aus sind alle einzelnen Vorkommnisse erst in ihrem rechten Lichte zu erkennen.

38) Naz. XIII. p. 209. Vgl. Note 36. oben.

39) Vgl. oben S. 63. Daher gilt der Ausdruck: Unitas ex semetipsa derivans Trinitatem. Tert. c. Prax. c. 3.

40) Cf. Iren. adv. haer. II. 48. Basil. homil. 29. Naz. Orat. XXXVII. p. 597. 598. sowie mehrere andere Väterstellen bei Twesten (Vorles. über Dogm. II. Bd. I. Abthlg. S. 237. Note). Die Unerkennbarkeit und Unerfaßlichkeit des Dreieinigkeitsgeheimnisses in seinen Tiefen nach und in der Offenbarung ist ebenso gewiß, als dessen gänzliche Unkenntniß außer der Offenbarung feststeht, wenn man

Zeugung erklären? fragt der Prophet. [41]) Die Trinitätslehre bleibt Mysterium des Glaubens. [42])

## 8.

## Biblische und traditionelle Begründung der Trinitäts-Lehre.

Unter allen hiehergehörigen Schriftstellen ist die Taufformel [Matth. 28, 19.] [1]) gewiß die vorzüglichste. In ihr ist die unabänderliche und unverletzliche Ordnung und Reihenfolge der göttlichen Personen ausge-

---

nicht etwa bloße Ahnungen und leise Anklänge mit sicheren Resultaten menschlichen Erkennens verwechselt. (Vgl. Suarez de Trinitate. I. 11. Twesten a. a. O. S. 195. 199.) Thomas von Aquin sagt zu der Frage: Utrum Trinitas divinarum personarum per naturalem rationem cognosci possit (Summa Theol. p. 1. qu. 32. a. 1.): Per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem quae pertinent ad distinctionem personarum. Denn „die natürliche Vernunft erkennt die Gottheit nur nach ihren Wirkungen und Thaten nach Außen; die drei Personen aber wirken nach Außen indistinkt als die Eine Gottheit mit gemeinsamer Macht.“

41) Isai. 53, 8. Vgl. Matth. 11, 27. Joh. 1, 18.; 6, 46.; 7, 28.; 8, 19; 10, 15. I Tim. 6, 16. I Joh. 4, 12.

42) Orat. XXXVII. p. 598. Der christliche Dichter singt deßhalb:

Matto è chi spera, che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via,
Che tiene una Sustanzia in tre Persone.
State contenti, umana gente, al quia;
Che se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria.

Dante (Purgator. III. 57. 58.)

1) Vgl. dazu die Stellen I Cor. 12, 4—6. II Cor. 13, 13. I Petr. 1, 2. und die Erklärungen der Taufformel selbst bei den Vätern, besonders Basil. de Spir. S. cap. 12. c. Eunom. l. III. und Pelagii P. epist. ad Childebertum Regem. Tertull. c. Prax. c. 26. Orig. de princ. I. c. 3. n. 2 et 5.

sprochen;[2]) sie enthält die τάξις τῆς θεολογίας.[3]) Es werden hier drei Personen durch die Copulativpartikel (καὶ) geschieden; jedes der Drei hat den Artikel für sich (Ausdruck der eigenen Subsistenz und Selbstständigkeit) und durch einen gemeinsamen **Namen**[4]) (εἰς τὸ ὄνομα) sind sie verbunden (Ausdruck der Wesensgleichheit und Wesenseinheit). Wer sollte es wagen, Gott und ein Geschöpf unter einem gemeinschaftlichen Namen hinzustellen und beiden dieselbe Autorität beizumessen? Wir werden in der Wirklichkeit, dieser Vorschrift Christi gemäß, ebensogut im Namen des Sohnes und des Geistes getauft, als in dem des Vaters. Es ist aber unsinnig, daß wir im Namen eines Mitknechtes getauft werden, eines solchen, der ebenso gut Geschöpf ist als wir. Das hatte unser Erlöser uns sicher nicht befehlen wollen. Ist daher der Vater

2) **Basil.** M. ep. 125. al. 78. ἀκινητὸν καὶ ἀπαρεγχειρητὸν τὴν ἀκολουθίαν καὶ τάξιν.

3) **Naz.** Or. XXXVII. p. 609. Gregor erwähnt sie, nachdem er die drei Personen und namentlich das Verhältniß des Geistes zum Sohne besonders in der Offenbarungstrinität ausgeführt hat. Schon bei **Justin** (Apolog. I. 13.) kommt diese τάξις vor; wie ihm der Logos ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ist, so ist ihm der Geist ἐν τρίτῃ τάξει. **Basilius** läßt (c. Eunom. III. 5 ss.) den Geist wohl als τρίτον τάξει, nicht aber als τρίτον φύσει gelten. Nimmt derselbe aber den Sohn als dem Vater nicht bloß τάξει, sondern auch ἀξιώματι untergeordnet, so erklärt er auch, inwiefern er dieses sagt, nämlich ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία ὁ πατήρ, und so ist bei den meisten Vätern ἀξίωμα das, was bei **Tertullian** (adv. Prax. c. 2.) gradus, forma, species im Gegensatze von status, substantia, potestas. Diese Ordnung, lehren die Väter, muß sorgfältig gewahrt werden und daher darf weder Infraposition, noch Superposition, noch Transposition Statt finden. Vgl. **Naz.** Or. I. p. 16. XXVIII. p. 486.

4) שֵׁם, nomen, ὄνομα bedeuten im A. u. N. T. sehr häufig auctoritas, potestas; so besonders בְּשֵׁם Ex. 5, 23.; Jer. 11, 21.; 26, 9. Matth. 21, 9.; 23, 39. Mark. 11, 9. 10.; 16, 17. 18. Joh. 10, 25. Apg. 4, 7. An letzterer Stelle sind ὄνομα und δύναμις synonym. Vgl. noch Apg. 3, 6.; 16, 18. I Cor. 5, 4. Joh. 5, 43. u. a. St.

lebendige Subsistenz und wahre göttliche Person, so ist es nicht minder sein Sohn und sein heiliger Geist. Sagt ja schon der Name Vater eine Beziehung aus zum Sohne. In ebendem Sinn, als Jener Vater heißt, heißt Dieser Sohn. Deßhalb können wir sicher ausrufen: Ich werde dich nicht verläugnen, Vater, Anfangsloser, noch dich, Eingeborener, Wort des Vaters, noch dich, o heiliger Geist! Ich weiß, wem ich geglaubt. [5]) Eines von den Dreien verachten oder trennen heißt die Gottheit selber verachten, d. i. die Wiedergeburt, die Gottheit, die Vergöttlichung und die Hoffnung des Lebens. Denn diese drei (Personen) müssen wir in der Taufe bekennen; dahin zielt unser Glaube und unsere Wiedergeburt, unsere Abschwörung der Gottlosigkeit und unser Bekenntniß der Gottheit. Wir bekennen uns zum Glauben an den Vater und an den Sohn und an den heiligen Geist, sowie an ihren gemeinsamen Namen (der nicht von den drei verschieden, sondern mit ihnen Eins und Dasselbe ist); dieser ihr gemeinsamer Name ist ihre Gottheit. [6]) Dieselben Gedanken wiederholt Gregorius mehrmals mit verschiedener rhetorischer Ausschmückung. So ruft er einmal aus: Wie unglücklich bin ich, wenn ich im Bade der Wiedergeburt schwarz werde! Ich habe dann ein neues Bad nöthig. Wie magst du mich, da ich ein Tempel der Gottheit (namentlich des heiligen Geistes I Cor. 3, 16. 17.; 6, 19....) bin, zur Wohnung eines Geschöpfes machen? Was

---

5) Naz. Orat. XXV. p. 441. *Οὐ ψεύσομαί σε, πατέρ, ἄναρχε· οὐ ψεύσομαί σε, μονογενὲς λόγε, οὐ ψεύσομαί σε, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· οἶδά τινι ὡμολόγησα.*

6) Orat. XIII. p. 212. *ὥστε τὸ ἀτιμάζειν τι τῶν τριῶν ἢ χωρίζειν ἀτιμάζειν ἐστὶ τὴν ὁμολογίαν, τὸ μὲν τὴν ἀναγέννησιν, τὸ δὲ τὴν θεότητα, τὸ δὲ τὴν θέωσιν, τὸ δὲ τὴν ἔλπιδα.... τοῦτο ἡμῶν τὸ μέγα μυστήριον βούλεται, τοῦτο ἡ εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα· πίστις καὶ ἀναγέννησις, ἄρνησις ἀθεΐας καὶ ὁμολογία θεότητος· τοῦτο γὰρ τὸ κοινὸν ὄνομα.*

zertheilst du mir die Taufe oder vielmehr mich durch die Taufe? Entweder lasse dem Ganzen seine Ehre oder verachte das Ganze, damit du, wenn du doch einmal gottlos sein willst, wenigstens consequent bist und mit dir selber übereinstimmend.[7]) — So zeugt die stets in der Kirche fortdauernde und in ihrer Praxis lebendig sich darstellende Interpretation der Taufformel ganz deutlich für den Trinitätsglauben.

Andere biblische Zeugnisse werden meist nur für die einzelnen Hypostasen angeführt.[8]) Von der Stelle I Joh. 5, 7. sehen wir die griechischen Väter überhaupt keinen Gebrauch machen in ihrer Polemik gegen die antitrinitarischen Richtungen;[9]) gleichwohl führen manche von ihnen den folgenden

7) Naz. XXXI. p. 507. XII. p. 204. XXIV. p. 430. Cf. Hippolyt. c. Nocturn. c. 14. Orig. de princ. l. c. 3. n. 2.

8) Vgl. oben §. 3. III. S. 38. und unten Abthl. II.

9) Die neueren Theologen, selbst Petav, Klee und Staudenmaier wagen es nicht, sich auf dieselbe zu berufen; auch Hug (Einleit. in das N. T. Thl. II. S. 436. §. 152. Anmerk. 3. Ausg. 1847. Vgl. Thl. I. S. 271.) will über sie kein Urtheil abgeben. Und so scheint diese Stelle seit J. D. Michaelis (Einl. II. Bd. §§. 223 ff.) mehr und mehr von den Kritikern und Theologen aufgegeben. Dennoch dürfen wir Katholiken nicht so leicht eine so wichtige Stelle uns entziehen lassen, für deren Divinität uns die Bestimmung des Tridentinum genügen muß: Sess. IV. „Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit." Auch ist bereits sehr Vieles geschehen, diese angefochtene Stelle kritisch gehörig festzustellen, besonders durch folgende Schriften, auf die wir hier statt längerer Erörterungen verweisen müssen: Calmet dissertat. de tribus testibus t. II. p. 300. a. 2. Roger dissert. §. 3. p. 9 ss. Souciet Remarques sur la critique de la Bible des ant. eccles. t. II. p. 575 ss. De Rubeis dissert. de tribus in coelo testibus. Scip. Maffei ad Complexiones Cassiodori. Prudent. Maran. Divinitas D. N. J. C. lib. I. Pars 2. c. 18. 19. Bellarmin. de Christo I. 6. Natalis Alex. in N. T. t. I.

V. 8. häufig an, wie auch Gregor zur Beseitigung eines Einwurfs seiner Gegner gethan hat.[10]) Diese sagten nämlich: das könne nicht zusammengestellt und zusammengezählt werden, was ungleichen Wesens ist (τὰ ἑτερούσια, τὰ μὴ ὁμοούσια), das Consubstantiale hingegen werde unter Eine Summe gebracht; sohin müßten die Homousianer (die Katholiken) auch drei Götter zählen, während das arianische System von einer so absurden Consequenz frei sei. Hiebei hatten sie sich auf den biblischen Sprachgebrauch berufen, welcher nur Gleichartiges und Consubstantiales unter Ein Prädikat und unter Eine Summe bringe, nie aber Ungleichartiges und Wesensverschiedenes.[11]) Diesen Canon stößt nun Gregor durch mehrere

---

art. de ep. canon. Bukentop Lux de Luce l. 2. p. 306. Bossuet Censure contre le N. T. de Rich. Simon. David Martin Verité du texte I Jean V. 7. Utrecht 1722. Journal des Savans 1720. p. 623. Wiseman Two letters on some controversy concerning I Joh. V. 7. Rom. 1835. Vgl. Scholz in 1 Joh. V.

10) Naz. Orat. XXXVII. p. 603.

11) Denselben Einwurf bespricht auch Ambrosius de fide l. V. c. 3. Die Antwort der Väter besteht hauptsächlich in Folgendem:

a) Jede Zahl hat das Eigenthümliche, daß sie nicht die Natur der unter ihr begriffenen Wesen und Dinge, nicht ihre Qualität, sondern nur ihre Quantität (τὴν ποσότητα, ἀλλ' οὐ τὴν ποιότητα) anzeigt; und so zeigt auch die Zahl drei in der Trinität nicht ihre Natur an, sondern nur die Vielfältigkeit der Subsistenzweisen.

b) Außerdem wären nach diesem Princip der Gegner dieselben Dinge zugleich consubstantial und nicht consubstantial. Die Summe läßt sich in ihre Summanden auflösen und diese lassen sich dann wieder zusammenzählen (συναριθμεῖν). Es kommt dabei nur auf den gemeinsamen Prädikatsbegriff an. So kann ich z. B. sagen: drei Thiere, und darunter zwei Schafe und einen Wolf verstehen; zwei Vögel, und darunter mir einen Adler und eine Schwalbe denken u. s. f.

c) Die heilige Schrift zieht auch Ungleichartiges in Eine Summe zusammen (εἰς ἕνα ἀριθμὸν συναίρεται).

entgegenstehende Schriftstellen um und bringt dabei auch I Joh. 5, 8. vor. „Scheint dir etwa Johannes den Verstand verloren zu haben, wenn er in den katholischen Briefen lehrt, daß drei Zeugniß geben: Geist, Wasser und Blut; oder wer möchte behaupten, diese drei seien gleichen Wesens? Johannes aber bringt sie unter Ein Prädikat als τρεῖς μαρτυροῦντες." Hier war es nun auffallend für Gregor, daß der Johanneische Text τρεῖς hat, während doch πνεῦμα, ὕδωρ und αἷμα sächlichen Geschlechtes sind, und daher τρεῖς statt τρία gegen die Gesetze der Grammatik (παρὰ τοὺς τῆς γραμματικῆς ὅρους καὶ νόμους) steht.[12]) Eben diese Unregelmäßigkeit

So heißt es, sagt Gregor (l. c.), daß drei recht gut einhergehen: der Löwe, der Bock, der Hahn, und viertens ein König, der in der Versammlung zu seinem Volke redet (Sprichw. 30, 29—31.). Diese drei sind aber nicht Eines Wesens und am wenigsten dem vierten consubstantial. Ambrosius bedient sich (l. c.) der Stelle Sprichw. 30, 18. 19. Ebenso, fährt Gregor fort (l. c. p. 603. 604.), nennt Moyses zwei Cherubim einzeln (μοναδικῶς) aufgezählt und Christus nennt (Matth. 6, 24.) Gott und den Mammon zwei Herren. Sind die zwei Cherubim etwa verschiedenen Wesens oder sind Gott und der Mammon consubstantial? Gleiches zeigt I Joh. 5, 8.

d) In Eine Summe können mehrere Dinge nur insoferne gebracht werden, als sie separat für sich die Einheit haben; nun ist aber die göttliche Natur nicht separat als Einheit im Vater und als (andere) Einheit im Sohne; sohin läßt sich hier keine Summe von drei Göttern denken. Das aufgestellte Princip ist demzufolge in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit falsch, im biblischen Sprachgebrauch nicht begründet, und ganz unrichtig in der Übertragung auf die Gottheit.

12) Naz. l. c. Eine ähnliche Bemerkung drängte sich auch dem heiligen Augustinus auf, der ebenfalls nur V. 8., nicht aber V. 7. kannte; er versteht V. 8. bildlich oder besser mystisch und erklärt den Text mit Bezugnahme auf andere Stellen sehr künstlich von der Trinität. Aug. c. Maxim. l. III. c. 22. n. 3. Unum sunt aqua, sanguis, spiritus, concordia quadam testandi, ut Pater, Verbum, Spiritus, unitate praeterea naturae. Cf. Facund. Herm. defens. trium capit. I. 2. 3. Eucher. Lugd. quaest. in N. T.

aber deutet schon auf ein entsprechendes Glied hin, das sich ganz in unserem V. 7. findet, wo drei persönliche Zeugen genannt sind und dem Zeugnisse auf Erden das himmlische Zeugniß gegenübergestellt wird; der im V. 9. ausgesprochene Gegensatz der *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* und der *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* scheint dieses Glied zu fordern. Sicher wird durch das Schweigen der griechischen Väter von dieser Stelle deren Authentie nicht entkräftet, da einerseits der Occident so zahlreiche Zeugnisse für sie liefert, selbst vor des Hieronymus Zeit,[13]) andrerseits mehrere nicht zu verachtende Conjekturen

Wenn die Perikope I Joh. 5, 7. unbestritten mit der biblischen, namentlich Johanneischen, Rede- und Ausdrucksweise in Einklang steht, wie nicht minder mit der gesammten Bibellehre, indem ja Sohn und Wort identisch sind (vgl. Joh. 1, 1 ff. ... Off. 19, 13.), und das Zeugniß des Vaters und des Sohnes sowie das des heiligen Geistes insbesondere bei Johannes häufig erwähnt werden (vgl. Joh. 5, 31—39.; 8, 14—18.; 15, 26. ...): so konnte auch Augustinus, der gewiß einen Mangel an der Stelle in seinen Codices fühlte, in seiner Deutung des V. 8. den V. 7. suppliren, da ihm der eigentliche Text entging, den die afrikanische Kirche vor Augustin sehr wohl kannte. Übrigens liest Euthymius Panoplia p. 1. tit. 7. p. 143. in V. 8. nicht *τρεῖς*, sondern *τρία*, und das hi tres unum sunt fehlte in V. 8. in mehreren lateinischen Exemplaren ganz. S. Thom. Opusc. XXIV. p. 410.

13) Tertull. adv. Prax. c. 30. 31. Cypr. ep. ad Jubaj. 83. et lib. de unit. Eccl. („Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est. Et hi tres unum sunt.") Marius Celedens. expos. fid. ad Cyrill. inter Opp. S. Hier. ed. Vallars T. ult. c. 3. Vigil. Tapsens. de Trin. VI. Eucherius formul. spirit. c. 11. Marius Victorin. hymn. (Galland. t. VIII.) Fulgentius de Trinit. ad Felic. c. 4. et respons. ad 10. obj. Arian. n. 10. — Auctor libri pro fide cathol. adversus Pintam n. 8. — Idacius lib. c. Varimundum. Phoebad. Aginn. lib. c. Arian. n. 22. Victor Vitens. de Trin. I et VII. — Cassiodor. in complex. ad I Joh. V. Pseudohieron. Prolog. in epp. canonicas. Autpertus lib. I. in Apocal. 1, 5. Pseudoathanas. disput. c. Ario in

für sie sprechen, die sich theils auf das wechselseitige Verhältniß von V. 7 u. 8., theils auf die Verschiedenheit der Lesearten, theils auf die Leichtigkeit, das Fehlen des Komma 7 in den meisten griechischen Codices aus anderen Gründen (z. B. Übersehen der Perikope wegen des *ὁμοιάρχου* und *ὁμοιοτέλευτον* von V. 7 u. 8. und theilweise Corruptionen) zu erklären,[14]) gründen; endlich auch wie die armenische,[15]) so die griechische Kirche diese Stelle festhält,[16]) wie auch gegen letztere in der vierten

Conc. Nic. Pseudoaugustinus in M.S. vet. cui titulus: „Speculum," in Biblioth. Sessoriana. Am klarsten zeugt die Bekenntnißschrift der 400 Bischöfe unter Eugen von Carthago, 484 an König Hunerich abgesandt, wo es heißt (n. 11.): „Et ut adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum sanctum doceamus, Johannis Evangelistae testimonio comprobatur. Ait namque: Tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, Pater etc." Dennoch behauptet Bretschneider (Dogm. I. S. 564. N. 307.) ganz dreist: „Die griechischen und lateinischen Väter kennen die Stelle nicht."

14) Über diese Conjekturen sind die oben N. 9. angeführten Werke zu vergleichen. Besondere Beachtung verdient der wenigstens dem achten Jahrhundert angehörige Prolog, der dem heiligen Hieronymus zugeschrieben ward. (Cf. Martinian. Praef. in t. IV. Opp. S. Hieron.) Hier heißt es: „In quo (I Joh. V.) etiam ab infidelibus translatoribus erratum esse fidei veritate comperimus ..... trium tantum vocabula in sua editione ponentes et Patris Verbique ac Spiritus S. testimonium omittentes, in quo maxime et fides catholica roboratur etc." Sehr wichtig ist aber die Vergleichung der verschiedenen Lesearten und Stellungen auch von V. 8., die sehr viel Licht über diese Frage verbreitet.

15) Cf. Galanus cleric. regul. Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana. Romae 1650. p. 461. 478. Conc. Collect. Mansi t. XXV. p. 141. 145. Hug Einl. Thl. II. S. 436. §. 152. Anm. 3.

16) Sie findet sich in Cod. Griesbach. n. 34. Scholz Cod. n. 162 et 173. Auf die Autorität des Codex britannicus (s. Montfortianus) hin nahm Erasmus diese Stelle, die er in den Ausgaben von 1516 und 1519 weggelassen, in der dritten Ausgabe von 1522

Lateransynode von Seite der griechischen Bischöfe nicht die geringste Einsprache erhoben ward, als das dort gefertigte Dekret sich auf dieselbe berief.[17]) In dieser Stelle ist aber mit der Einheit des Zeugnisses auch die Natureinheit bezeichnet und es läßt sich das *ἕν εἰσι* oder *εἰς τὸ ἕν εἰσι* nur in dem Sinne von *ἕν ἐσμεν* in Joh. 10, 30. fassen, einem von fast allen Vätern für des Sohnes Consubstantialität mit dem Vater gebrauchten Texte, der nimmermehr von bloßer Willenseinheit verstanden werden kann.[18])/

auf. Was die griechischen Väter angeht, so haben wir zu Gunsten unseres Textes wenigstens Andeutungen; hierher ist Origen. Selecta in Ps. 122, 2. zu rechnen, sowie die Schrift des Diodor von Tarsus, der nach Suidas (sub h. v. conf. Phot. Cod. 102. 122. 123.) über den Brief des Johannes das Buch *περὶ τοῦ εἷς θεός ἐν τριάδι* geschrieben haben soll; endlich auch die ursprünglich griechisch geschriebene (pseudoathanasische) disputatio contra Arium n. 44.

17) Es läßt sich hier nicht einwenden, daß man sich damals begnügt, die lateinisch abgefaßten Akten nachher in das Griechische zu übersetzen, und daß so ohne Berücksichtigung der griechischen Codices diese Stelle aufgenommen worden. Denn daß die im Dekrete angeführten Bibelstellen wirklich aus griechischen Exemplaren und nach dem Wortlaut aufgenommen worden, beweist der Umstand, daß die aufgeführten Texte nach der im Griechischen recipirten Leseart, auch wo diese von dem Latein der Vulgata abwich, im Dekrete vorkommen, z. B. Joh. 10, 29. *πατὴρ ὃς δέδωκέ μοι.* Vulg.: Pater quod dedit mihi etc. So Matth. 5, 48. /

18) Vgl. besonders Chrys. homil. 61. in Joh. Aug. tract. 20. in Joh. tract. 48. n. 6. de Trin. VI. 3. Hilar. de Trin. III. 23. VII. 22 ss. IX. 69 ss. X. 5 ss. . . . Die Beweiskraft von Joh. 10, 30. findet sich so sehr anerkannt, daß manche Kritiker I Joh. 5, 7. nur als eine daraus geflossene erläuternde Randglosse betrachten zu müssen glaubten. Die Controverse über I Joh. 5, 7. ist keineswegs als beseitigt zu erachten; tiefere Forschungen werden die Ächtheit dieses Komma noch mehr an den Tag bringen. Wenn daher Ullmann (S. 395. Anm. 1.) sagt, Gregor habe diesen dogmatischen Text nicht gebraucht, „weil er nicht damals existirte,“ so kann das zugestanden

Am allerklarsten aber finden wir diese Trinitätslehre auf dem königlichen Wege (βασιλικὴ ὁδὸς) der kirchlichen Tradition. Was in der heiligen Schrift oft nur im Keime vorhanden ist, das haben die Väter nach dem kirchlichen Bewußtsein näher entwickelt; was früher mehr oder minder dunkel war, wurde klarer erfaßt, zumal da die häretischen Gegensätze auftraten und die kirchliche Lehrautorität zu immer bestimmteren Erörterungen gleichsam herausforderten. Gregorius war fest überzeugt, daß die von ihm vorgetragene und vertheidigte Kirchenlehre ebenso alt sei als das Christenthum selbst.[19]) Dafür sind allerdings außer den Schriftbeweisen und dem Streben der Väter, die Spuren der christlichen Trinitätsideen bei den ältesten Philosophen, besonders bei Platon, aufzufinden, wenigstens in vielfachen Anklängen,[20]) die sprechendsten Belege vorhanden. Den ältesten Vätern schon war der Name τρίας, trinitas bekannt;[21]) die ältesten Väter bekennen

werden, inwieweit von den ihm vorliegenden Bibelcodices die Rede ist, keineswegs aber, inwieweit es heißen soll, der Text habe gar nirgends und nicht ursprünglich sich in der Bibel vorgefunden.

19) Das gesteht auch Ullmann (S. 335. Anm. 2.) zu, stellt aber in Abrede, daß diese Überzeugung Gregor's wirklich objektiv begründet sei. Ihm als Protestanten steht Gregor, wie bereits oben erinnert ward, isolirt da außer aller Verbindung mit den übrigen Vätern, die doch Eine Überzeugung — die katholische — mit ihm theilten. Diese Übereinstimmung, besonders von Seiten der vornicänischen Väter, weisen die klassischen Werke von Prudentius Maran Divinitas D. N. J. C., besonders lib. I., Bullus Defensio fidei nicaenae, Petavius Theol. Dogmat. (vgl. bes. de Trin. Praef. c. 2—4.) und von den Brüdern Ballerini dissertat. III. ad Opp. Zenon. Veron. trefflich nach, und neuere Einwendungen haben sowenig als die älteren diese Nachweisungen entkräftet.

20) Vgl. z. B. Clem. Alex. Strom. lib. V. p. 710. ed. Oxon. 1715.

21) Daß der Name τρίας schon in der apostolischen Zeit oder doch in der nachapostolischen Epoche vorkommt, ergibt sich aus dem uralten Schreiben der Presbyteri von Achaja über den Martyrertod des

Einen Gott in drei Personen, und zwar in drei consubstantialen und Eine göttliche Natur gemeinsam besitzenden Personen; [22])

---

heiligen Andreas, dessen Ächtheit, was wenigstens den griechischen Text angeht (die latein. Version ist bedeutend interpolirt) von Gallandi uns hinreichend dargethan zu sein scheint. Bei Origenes ist dieser Ausdruck schon sehr häufig (cf. Orig. in Ps. 31. n. 1. tom. 15. in Matth. n. 31. hom. 9. in Exod. n. 3.; hom. 11. in Num. n. 8. lib. III. in Cantic.); ja er zeigt sich schon bei Clemens (Strom. V. n. 14. p. 710. ed. Oxon. 1715.). Ferner findet er sich bei Dionys von Alexandrien (apud Athan. de sent. Dionys. et apud Basil. de Sp. S. c. 29.) und Theophilus von Antiochien (adv. Autol. II. 25.), so daß Tertullian, dem das Wort trinitas schon sehr geläufig ist (cf. adv. Prax. c. 2.), wie auch dem Cyprian (cf. lib. de orat. Dominica), nicht zuerst, wie Bretschneider will (Dogm. I. S. 545.), den Namen der Trinität gebraucht hat, wenigstens wenn von der Gesammtkirche die Rede ist, nicht als der Erste bezeichnet werden kann, bei dem ein solcher Ausdruck sich findet. Die bekannte Satyre Lucian's läßt eher schließen, daß die Trinitätslehre zu jener Zeit allgemein von den Christen geglaubt ward, als daß darin, wie neuere Rationalisten behaupten, die erste Andeutung derselben vorkomme.

22) Man lese nur die trefflichen Schriften Tertullian's adv. Praxeam und Novatian's de Trinitate, sowie Ignat. ep. ad Magnes. n. 31. Barnab. ep. c. 5. 7. 12. (vgl. dazu Möhler Patrol. I. S. 92.) Hippolyt. Port. c. Noet. fragm. (vgl. dazu Möhler S. 601 ff.) Athenag. leg. pro christ. 10 ss. Iren. III. 18, 2. IV. 7, 4 — 20. Clem. Alex. Paedag. I. 6. III. 12. Justin. dial. c. Tryph. 56. 128. apolog. II. 13. u. a. m. Freilich finden wir, namentlich bei den Vätern der ersten zwei Jahrhunderte, da die Terminologie noch schwankend und unbestimmt war, auch manche unklare und ungenaue Bestimmungen; allein die Vergleichung zusammengehöriger Stellen sowohl als der Hinblick auf die ältesten Symbole, wie die des Irenäus, Origenes, Gregor des Wunderthäters u. A., machen die dogmatische Übereinstimmung mit der kathol. Lehre gewiß. Daraus aber, daß im ersten und zweiten Jahrhundert viele dogmatische Sätze noch nicht in jener bestimmten Formulirung hervortreten, wie sie in der folgenden Zeit erscheinen, kann wahrhaftig nicht geschlossen werden, dieselben seien erst später erfunden

sie sind die vollgiltigsten Zeugen dieser Grundlehre des Christenthums; ihre Aussprüche sind die wichtigsten Beweise für dieselbe. Die Trinitätslehre stützt sich nämlich auf Autorität, nicht auf Vernunfterkenntniß. Gott, der uns den Glauben gab, um unsere beschränkte Vernunft zu unterstützen, will, daß wir bei Betrachtung seiner Geheimnisse jenem vor dieser den Vorrang einräumen. So soll mehr der Glaube uns leiten, als die Vernunft,[23]) ohne daß wir der Widersacher Lästerungen berücksichtigen, die da sagen: Wir haben auf unserer Seite die Vernunft (*λόγος*) und die Classicität [*τὸ ἑλληνίζειν*];[24]) ihr habt nur Unvernunft und kindische Thorheit; euere Weisheit besteht nur in dem einen Wörtlein: „Glaubet!“[25]) Wenn der Apostat Julian auf diese Weise die Christen verhöhnte, so vergaß er nur, wie ihm Gregor bemerkt, daß auch die von ihm so hochgeschätzten Pythagoräer in ihrem *Αὐτὸς ἔφα* eine ähnliche Regel aufstellten, und zwar als ihr erstes und wichtigstes Dogma (*δόγμα* = placitum), und daß sie in ihrer Philosophie des Stillschweigens auf jede Frage nach den Gründen ihrer Ansichten nichts Anderes antworteten, als daß es dem Philosophen so gefallen habe und daß, was er aufgestellt, von vorneherein jeder Prüfung und Kritik überhoben sei. Diese Antwort aber, fährt er fort, läuft auf dasselbe hinaus wie unser „Glaubet!“, wenn man mehr die Sache als den Wortlaut erwägt. Denn

und ausgedacht worden. Auch dürfen die Ausdrücke der früheren Perioden nicht nach der Fassung der Folgezeit bemessen werden, wie auch nicht überall gleich vollständige Entwicklung und Darstellung verlangt werden kann.

23) Naz. Or. XXXIV. p. 671. *Πίστις δὲ ἀγέτω μᾶλλον ἡμᾶς ἢ λόγος.* Cf. Clem. Alex. Strom. II. p. 436. VII. p. 665.

24) Or. III. p. 97. in Julian. In Bezug auf die schöne Literatur der Griechen unterscheidet Gregor wohl zwischen eigentlicher Literatur, der formellen Bildung, und der Mythologie und Religion, dem materiellen Theil der griechischen Schriftwerke.

25) Naz. l. c. *οὐδὲν ὑπὲρ τὸ Πίστευε.*

also verstehen wir es, daß es nicht erlaubt sei, den Aussprüchen Gotterleuchteter und Gottbegeisterter Männer den Glauben zu versagen, daß vielmehr ihr Ansehen für die Bekräftigung einer Lehre von größerer Bedeutung sei, als alle logischen Schlüsse und Gegenreden. Warum also tadelt man an uns, daß wir auf Autorität uns stützen, da man doch nur zu gut das Bedürfniß einer solchen fühlt? Nur ob diese Autorität glaubwürdig ist, das ist zu untersuchen und einer solchen Untersuchung entziehen wir uns nicht.[26]) Übrigens wenn sich auch die Lehre der Christen vorzugsweise auf Autorität (aber auf eine selbst schon als solche erwiesene und faktisch dastehende Autorität) stützt, so steht nichtsdestoweniger auch die Vernunft auf ihrer Seite, und zwar mit mächtigen, durch keine Sophistik zu vernichtenden Gründen. Die christliche Glaubenslehre, groß und erhaben durch ihre Wahrheiten selbst (ihre innere Würde), sowie durch himmlische Zeugnisse (äußere Bekräftigung), ist zugleich alt und neu; alt ist sie durch Weissagungen und durchschimmernde Anregungen (Ideen) der Gottheit; neu wegen der erst in letzter Zeit (in der Fülle der Zeiten) erfolgten Erscheinung Gottes und der von ihr und an ihr gewirkten Wunder; noch größer und ausgezeichneter aber durch die überlieferten und bis jetzt bewahrten Symbole der Kirche.[27]) Nichts aber wäre

26) Naz. l. c. Clem. Alex. Strom. l. V. Aug. lib. de utilitate credendi.

27) L. c. p. 101. *ὁρῶν* (Julianus) *γὰρ τὸν ἡμέτερον λόγον μέγαν μὲν ὄντα τοῖς δόγμασι καὶ ταῖς ἄνωθεν μαρτυρίαις, τὸν αὐτὸν πάλαιόν τε καὶ νέον· πάλαιον μὲν ταῖς προῤῥήσεσι καὶ τοῖς ὑποστράπουσι κινήμασι* (al. *νοήμασι*) *τῆς θεότητος· νεὸν δὲ τῇ τέλευταίᾳ θεοφανίᾳ καὶ τοῖς ἐκ ταύτης καὶ περὶ ταύτην θαύμασιν· ἔτι δὲ μείζω καὶ γνωριμώτερον τοῖς παραδεδομένοις καὶ εἰς τόδε τετηρημένοις τύποις τῆς ἐκκλησίας.* Der Begriff von *τύποι* ist an dieser Stelle schwer zu bestimmen. Ullmann übersetzt (S. 308.) „Lehrformen". Oft sind bei den griechischen Vätern *τύποι* = Symbole, Glaubensnormen, Lehrentscheidungen, oder auch Glaubenskennzeichen, Ausprägungen der inneren Wahrheit

ungereimter als unser Glaube, wenn er nur denjenigen zugehören sollte, die gelehrt und in der Rede, sowie in logischen Demonstrationen erfahren sind, das gemeine Volk aber, gerade sowie es des Goldes, des Silbers und anderer Dinge entbehrt, die hienieden für kostbar und wünschenswerth gelten, so auch des Glaubens entbehren müßte.[28]) Unser Glaube ist von den Vätern für Alle überliefert, und dieses depositum fidei müssen wir sorglich wahren und gegen jeden Angriff vertheidigen. Nur diese herrliche Hinterlage[29]) gibt uns Sicherheit über die wahre Lehre. Von ihr rührt die Einigkeit der Katholiken her im Gegensatz zu der dogmatischen Uneinigkeit aller Irrlehrer.[30]) Diese haben kein Bekenntniß, son-

---

überhaupt. Gregor legt hier der Tradition hohen Werth bei und entwickelt den Gedanken: Das Christenthum als die wahre und vollendete Gottesoffenbarung, ist uralt und bestand schon vor seiner zeitlich-räumlichen Erscheinung als Weltreligion, ebenso wie der Logos vor der Inkarnation das göttliche Wort und das allleuchtende und rettende Princip für die Menschheit war; nur trat es in plenitudine temporis (*ἔσχαται ἡμέραι* vgl. Hebr. 1, 1. ... bezeichnen die messianische Epoche) aus seinem Dunkel und seiner ideellen Existenz in die konkrete Erscheinungswelt über, um Allen offenbar zu werden in der Kirche. Es trägt mit sich eine allseitige Bestättigung und hinreichende Beweggründe zu seiner gläubigen Annahme. Hierüber sind die geistreichen Ideen des Autors der ep. ad Diognet. n. 7—10. besonders zu vergleichen.

28) Naz. Or. XXVI. p. 458. *Οὐδὲν ἂν ἦν τῆς πίστεως ἡμῶν ἀδικώτερον, εἴ γε εἰς τοὺς σόφους ἔπιπτε μόνον καὶ τοὺς περιττοὺς ἐν λόγῳ καὶ ταῖς λογικαῖς ἀποδείξεσι, τοὺς πολλοὺς δὲ ἔδει, καθάπερ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ τῶν ἄλλων, ὅποσα τίμια κάτω καὶ περισπούδαστα τοῖς πολλοῖς, οὕτω δὴ καὶ ταύτης ἀποτυγχάνειν.* Cf. carm. jambic. 18. t. II. p. 219.

29) Or. XII. p. 204. *ἡ καλὴ παρακαταθήκη* (vgl. I Tim. 6, 20. II Tim. 1, 14.) *ἣν παρὰ τῶν πατέρων παρειλήφαμεν.* Vgl. auch die von Ullmann (S. 335.) angeführte Stelle aus Or. XI. p. 246. ed. Colon. s. Or. VI. p. 141. edit. Clemenc.

30) Orat. XIII. p. 206. 207.

dern nur eine Abschwörung, und statt der Theologie die Blasphemie.[31]) Einer übertrifft den andern an Schätzen der Gottlosigkeit, und es ist für sie nicht sowohl zu befürchten, daß sie sich in gottlose Lehren verstricken, als vielmehr daß Einige darin gemäßigter und menschlicher als die Andern zu Werke gehen.[32]) Sie verfälschen die reine Lehre, wie schlechte Schenkwirthe ihren Wein,[33]) sind Gottesräuber an dem Buchstaben der heiligen Schrift und Diebe am Sinne der Bibel, die den Weg der Wahrheit verwirren.[34]) Ganz anders ist es bei uns (Katholiken), denn wir stimmen in der Lehre von der Gottheit überein, wo jene divergiren, und stehen ebenso in Einklang, wie die Gottheit mit sich selbst in Einklang ist (es möchte der Ausdruck etwas zu kühn scheinen), und wir sind Eine Lippe, Ein Mund. Einstimmig und einmüthig verherrlichen wir den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, und Gott vereinigt die, welche ihn einigen, und ehrt die, so ihn ehren.[35])

---

31) Ibid. *οὐχ ὁμολογίας, ἀλλ' ἀρνήσεως, οὐδὲ θεολογίας, ἀλλὰ βλασφημίας.*

32) Ibid.

33) *Καπηλεύοντες τὴν ἀλήθειαν.* Or. XIX. p. 296. Das Wort *καπηλεύειν* kommt in diesem Sinne auch bei Profanschriftstellern vor (vgl. z. B. Aristophan. Schol. ad Iren. vv. 440. Pollux in Onomastic. l. VIII. Suidas ad h. v.), und sogar bei Paulus (II Cor. 2, 17. cf. Chrysost. in h. l.).

34) Or. XXXVI. p. 577. *ἱερόσυλοι τοῦ γράμματος ... κλέπτοντες τὸν νοῦν τῶν γεγραμμένων ... τὴν ὅδον τῆς ἀληθείας ταράσσοντες.*

35) Or. XIII. p. 207.

## 9.

## Weitere Entwicklung und Gliederung des Trinitäts-Begriffs in seiner wissenschaftlichen Darlegung.

Was die Kirchenväter bereits angedeutet, haben die späteren Theologen näher entfaltet. Sich an die Lehrbestimmungen der Väter anschließend und sie als festeste Basis voraussetzend, betrachteten diese jene Grundzüge und Grundformen vielseitiger und gestalteten daraus eine Reihe von Sätzen, die den kirchlichen Lehrbegriff immer schärfer fixiren und ein geschlossenes System zusammenhängender Wahrheiten in dialektischer Entwicklung umfassen. Diese theologischen Principien und Theoreme, meist der Lehre der griechischen Väter entnommen, sehen wir insbesondere auf dem Concil von Florenz,[1] namentlich von Bessarion und dem Theologen Johannes,[2] geistvoll entwickelt und angewendet. Wir werden im Folgenden das Wichtigste dieser näheren Entfaltung des Trinitätsbegriffs noch in Kürze hervorheben, ehe wir zu den göttlichen Personen im Einzelnen übergehen.

I. Ist in der göttlichen Trinität sowohl Natur-Einheit und Gleichheit als reeller Personenunterschied, gibt es neben der theologia unita eine theologia distincta: so muß dem Trinitätsmysterium ein doppelter Begriff zu Grunde liegen:

1) der des Unabhängigen, Absoluten, Einfachen, Gemeinsamen, der sich auf die göttliche Natur bezieht, und
2) der des Abhängigen, Relativen, Gesonderten, Eigenthümlichen, der auf die Personendreiheit geht.[3]

1) Conc. Florent. Collect. Labb et Mansi t. XXXI. p. 736 ss.
2) Besonders cf. Sess. XVIII.
3) Naz. Or. XXIV et XXXVII.

Demzufolge ist in jeder Person das Wesen und ihre (constituirende) Relation zu betrachten, die οὐσία und die σχέσις, erstere der ἕνωσις, letztere der διαίρεσις entsprechend.

Das Absolute und Gemeinsame in Gott ist das Nichtgeschaffensein und die Gottheit (τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης); es wird bezeichnet durch die Ausdrücke οὐσία, φύσις, μορφή.[4])

Das Relative und Besondere aber besteht in den persönlichen Merkmalen (ἰδιότησιν) in abstrakter, und in den Personen (προσώποις) in konkreter Fassung.[5])

II. Wesen und Person sind reell und ontologisch nicht verschieden, sondern nur ideell und logisch, im Denken, nicht in der Sache.[6]) Jede Person ist Gott und deßhalb mit dem Wesen identisch, wenn auch nicht dessen alleinige und adäquate Subsistenzart. Die Personen aber für sich sind wirkliche Selbstheiten; die πρόσωπα der Trinität sind ὑποστάσεις. Es ist jede ὑπόστασις die οὐσία; aber dennoch gibt es nur Eine οὐσία und drei ὑποστάσεις, in welchen die οὐσία ganz und ungetheilt subsistirt.

III. Wie drei Personen, so gibt es drei persönliche Merkmale, welche sie constituiren. Die Person besteht aus dem Wesen und dem charakteri-

---

4) Diese Ausdrücke sind in der patristischen Trinitätslehre synonym. So braucht sie auch Gregor von Nazianz (s. Ullmann S. 355.). Elias Cretens. Comm. in Orat. XI. t. II. p. 618.: „Inter formam (μορφήν), naturam (φύσιν) et essentiam (οὐσίαν) apud Dei Ecclesiam nullum discrimen est, etiamsi apud externos sit.“ Schon Aristoteles sagt Metaph. IV. 4, 4.: ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται.

5) Naz. Or. XIII. p. 211. cf. Or. XXIX.

6) Ἡ οὐσία καὶ ἡ ὑπόστασις εἰσὶ ταυτὸν κατὰ τὸ πρᾶγμα καὶ διαφέρουσι κατὰ τὸν τρόπον τῆς ἡμετέρας νοήσεως. Theologi Florent.

stischen Merkmal.[7]) Der Begriff der göttlichen Persönlichkeit ist ein Complexivbegriff: das Sein und die bestimmte Seinsweise, das Gemeinsame mit dem Besonderen in sich begreifend. Die drei Merkmale sind nach den drei Personen: Vaterschaft, Sohnschaft und Geistschaft (*πατρότης*, *υἱότης*, *ἐκπόρευσις*); durch diese drei wird die Eine Gottheit erkannt.[8]) Dem Vater kommt neben dem constituirenden Merkmal der Vaterschaft die Principlosigkeit (*ἀγεννησία καὶ ἀναρχία*) zu, dem Sohn das Gezeugtsein aus dem Vater (*τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πατρός*), dem Geiste das Subsistiren und Hervorgehen aus Gott [*τὸ ἐκ Θεοῦ ἔχειν τὴν ὕπαρξιν*].[9]) Diese Bestimmungen gehören als eigenthümliche und unterscheidende[10]) Charaktere nicht zu dem (allen Dreien gemeinsamen) Wesen; sie sind termini relativi, die das Verhältniß der Personen zu einander ausdrücken; sie bezeichnen nicht das Sein an sich (*τὸ ἁπλῶς εἶναι*), sondern das Wie des Seins, das Wohersein [*τό τι εἶναι*, *τὸ πῶς εἶναι*].[11]) /

---

7) *Τὸ πρόςωπον ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἰδιώματος ὑφίσταται.* Theol. Flor.

8) Naz. Or. XIII. p. 211. *μίαν φύσιν θεότητος .... ἀναρχῷ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζομένην. .... Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία· υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.*

9) Naz. Or. XXVI. ed. Colon.

10) Als notae characteristicae s. constituentes et diacriticae. Alle constituirenden Merkmale sind zugleich auch relativ unterscheidende, nicht aber umgekehrt.

11) Dieses Princip wird von Vielen unrichtig aufgefaßt. In der Behauptung Bretschneider's (Dogmat. I. S. 554. Not. 2.): „Die *τρόποι ὑπάρξεως* geben keine Differenz der Personen als Personen, sondern nur den Grund ihres Seins, das, da es ein ewiges (Sein) ist, von dem Sein des Vaters, das auch ein ewiges ist, nicht unterschieden werden kann," ist das „Sein" doppelsinnig gebraucht, einmal = Subsistenz, das anderemal = Wesen. Es geben ferner die *τρόποι ὑπάρξεως* den Grund des Seins, d. h. des Subsistirens, oder den Grund der die Subsistenz bedingenden Wesensmittheilung;

IV. **Es wird also die Wesenheit den Personen mitgetheilt, nicht aber die persönlichen Eigenthümlichkeiten.**[12]) Eben weil diese relativ und nur durch die Relation (*ἀναφορά*) bedingt sind: sind sie incommunicabiles notae; sie entstehen eben erst durch die Wesensmittheilung und mit ihr. Denn sonst wären sie keine Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*, proprietates), wenn sie noch einer andern Person zugehörten, noch könnten sie dann einen Unterschied begründen.[13]) Der Unterschied ist hier kein Unterschied des Wesens, sondern nur der Subsistenzweise, des Personalcharakters. „Fragst du: Warum ist der Sohn nicht Vater? so sage ich dir, daß ihm nichts am Wesen und an der Natur abgeht, **daß aber die Verschiedenheit des gegenseitigen Verhältnisses eine Verschiedenheit auch der Benennung erfordert.**" Das nämlich ist verschieden, was der Person als solcher zukommt. „**Bloß in den hypostatischen Merkmalen sind die drei Personen von einander verschieden, nicht im Wesen.**"[14]) Insofern nämlich der Sohn nicht Vater, sondern von diesem gezeugt ist, und der Geist vom Vater ausgeht (durch den Sohn), sind sie verschieden; insofern der Vater die Urquelle und das Princip für den

---

damit ist aber zugleich der Personenunterschied als Differenz gesonderter Ichheiten involvirt, indem jede Person eben durch die Wesensexigenz oder Wesensmittheilung subsistent ist und in der realen Relation der terminus a quo vom terminus ad quem geschieden bleibt.

12) Von den Florentiner Theologen wird dieses also ausgedrückt: *Ἡ οὐσία κοινοῦται τοῖς προςώποις, ἀλλὰ τὰ ἰδιώματα κατ' οὐδένα τρόπον κοινωνοῦσι. Τὸ ἴδιον ἑκάστου ἀκοινώνητόν ἐστιν.*

13) Bei den Florentiner Theologen: *ἵνα διαστάλῶσι τὰ πρόςωπα, ἀνάγκη ἐστὶ τὰς ὑποστατικὰς ἰδιοτήτας μένειν ἀκοινωνήτους.*

14) Naz. Or. XXIX. *Ἐν μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησιν διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιαι τρεῖς ὑποστάσεις, οὐκ οὐσία, ἀλλὰ δὲ τῷ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀδιαιρετῶς διαιρούμεναι.* Cf. Orat. XXXVI. p. 590./

Sohn und den heiligen Geist ist, unterscheidet er sich von ihnen; die Gottheit ist ihr gemeinsamer Name und in Bezug auf diese herrscht völlige Gleichheit.[15])

V. Aller Personenunterschied in der Trinität beruht auf dem Gegensatze, der durch die *σχέσις τῆς ἀρχῆς* begründet wird und zwei termini fordert, den *ἀφ' οὗ* und den *πρός τι*. Relativität fordert Abhängigkeit (Dependenz); in der Gottheit aber ist keine andere Abhängigkeit zulässig, als die der Origination und Descendenz. Also beruht alle Relativität und damit aller Personenunterschied auf dem Verhältnisse der Origination und Descendenz, da die Relativität allein die Personen vervielfältigt.[16]) Besteht aber das Relative einzig in dem Verhältniß von Princip und Principiirten, so werden auch die Personen nicht mehr unterschieden werden können, falls dieses Descendenzverhältniß wegfallen würde.[17])

VI. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß die *οὐσία* sich zur *ὑπόστασις* analog verhält, wie das Gemeinsame (*τὸ κοινόν*) zu dem Besonderen und Eigenthümlichen (*τὸ ἴδιον*). Das Eine Gemeinsame ist aber ungetheilt (*ἀμεριστῶς*) in jeder Hypostase und diese Untheilbarkeit bezeichnet das tria

15) Naz. Or. XXV. de Arianis. p. 445.

16) Boethius de Trin. lib. I.: Sola relatio multiplicat Trinitatem. Anselm. de incarn. c. 3.: In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.

17) Anselm. ep. de Spir. S. c. 3. Supradicta relationis oppositio, quae ex eo nascitur, quia supradictis modis Deus de Deo est, prohibet Patrem et Filium et Spiritum sanctum de se invicem dici et propria singulorum aliis attribui. Und die Florentiner Theologen: *Οὐδεὶς ἄλλος λόγος ἐστὶ διαστολῆς ἢ διακρίσεως ἐπὶ τῶν θείων, εἰ μὴ διὰ τοῦτο, εἰ πρόσωπόν τι ἐστὶν ἀφ' ἑτέρου.*

unum.[18]) Der Trinitätsglaube fordert das Festhalten an dem Bekenntniß Eines Gottes und dreier selbstständigen Personen, deren jede ihren persönlichen Charakter hat, ohne daß darum drei Götter angenommen werden müssen.[19]) Sage ich: der Vater ist Gott und der Sohn ist Gott, so kann ich nicht schließen: also sind zwei Götter; sondern nur: also sind zwei (Personen), welche Gott sind. In den Prämissen wird Gott *ὑποστατικῶς* (= persona divina) und jedesmal in einer bestimmten Subsistenzweise gefaßt; mithin darf die Conclusion ihn nicht absolut und *οὐσιωδῶς* (= essentia divina) fassen.

VII. Die Operationen (*αἱ ἐνεργεῖαι*) gehören den Subsistenzen (*τὰ ὑποκείμενα*) zu (actiones sunt suppositorum), das Princip aber den individuellen Merkmalen (*ἡ ἀρχὴ τῶν ἰδιωμάτων*). Dem Vater gehört die Zeugung als Vater. Es ist aber ein doppeltes Princip zu unterscheiden: das principium quod und dieses ist die Persönlichkeit; und das principium quo und dieses ist die göttliche Wesenheit. Der Vater ist als Erzeuger des Sohnes *ἡ ἀρχὴ ἣ γεννᾷ*; aber das Wesen ist die

---

18) Der Theolog von Nazianz drückt sich treffend also aus (Or. XIII. p. 211.): Wir haben in der Trinität drei Leben und doch nur eines; drei Lichter und im Ganzen doch Ein Licht; Güter und nur Ein Gut; Herrlichkeiten und doch nur Eine Herrlichkeit (*φῶτα καὶ φῶς, ἀγαθὰ καὶ ἀγαθὸν, δόξας καὶ δόξαν*), d. h. alle diese wesentlichen Attribute Gottes sind Dreien gemeinsam, doch so, daß sie nicht mit den Personen vervielfältigt werden. Der Vater ist das Urwahre (*τὸ ἀληθινόν*), der Urquell des Wahren (*πηγὴ τῆς ἀληθείας*); der Sohn ist die Wahrheit (Joh. 14, 6.), der Geist ist der Geist der Wahrheit (Joh. 16, 13.), und doch gibt es nur Eine Wahrheit, wie nur Eine absolute Heiligkeit, obschon wir drei Heiligkeiten (*ἁγιότητες*) in den Personen haben.

19) Naz. Or. I. p. 16. *Ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἕνα Θεὸν τηρεῖν καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν, καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος.* Caesarius dialog. I. interrog. 3.: *Πᾶσα ἑνότης καὶ ἰσότης καὶ ταυτότης ἐν τριάδι πλὴν ἀγεννησίας καὶ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως, ἰδιαζόντως οὔσης καὶ ἐσομένης.*

ἀρχὴ δι' ἧς γεννᾷ, das Princip mit dem und durch das er zeugt; dieses ist das principium remotum, jenes das principium proximum. [20])

VIII. Von den drei göttlichen Personen ist der Vater allein ohne Seinsgrund, d. h. durch sich selbst existirend und in sich selbst den Grund seines Seins tragend. Seine persönlichen Merkmale sind innascibilitas und paternitas. Als Erzeuger oder Vater theilt er dem Eingeborenen seine Gottheit mit. Dieser, ebenso ewig und unumschränkt wie der Vater, ist aus dem Vater allein und persönlich von ihm verschieden. Der Vater hat nicht bei der Zeugung etwas gelitten, noch hat er sonst je einen Körper angenommen; er blieb stets reiner Geist. Er gibt Alles dem Sohne und verliert doch Nichts dabei. Alles ist Beiden gemeinsam, nur Vaterschaft und Sohnschaft ausgenommen. Der Sohn ist wahrhaft Sohn und nicht principlos; denn als Sohn ist er aus dem Vater. Der Geist ist wahrhaft Geist, hervorgehend aus dem Vater, nicht auf Sohnesart; denn er geht nicht hervor durch Zeugung, sondern durch Aushauchung. [21]) Der Geist geht von Gott aus. [22]) Da aber in priori signo originis der Sohn die Gottheit erhält und das Ausgehen des Geistes erst in posteriori signo gedacht werden muß; die Gottheit aber ein Einiges, ungetheiltes Ganze ist: so muß der Geist auch vom Sohne ausgehen. Ginge er vom Vater aus, inwiefern dieser Vater ist, so müßte auch er Sohn sein. Ferner ist nur der Sohn

20) Cf. Concil. Florent. Sess. XVIII et XIX. Thom. Aquin. Opusc. LXXII. et in lib. I. dist. 7. q. 1. a. 2.

21) Naz. Or. XXXIX. υἱὸς ὁ υἱὸς καὶ οὐκ ἄναρχος· ἐκ πατρὸς γάρ. — πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ πνεῦμα, προϊὸν μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς οὐχ υἱκῶς δέ· οὐδὲ γὰρ γεννήτως, ἀλλ' ἐκπορεύτως. Cf. Orat. XXIII. p. 421.

22) Or. XXVI. p. 445. καὶ τὸ πνεῦμα ἓν, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον.

*μόνος ἐκ μόνου* allein aus dem Vater allein;[23]) der Geist ist also nicht aus dem Vater allein, also auch aus dem Sohne. Die Gottheit des Geistes ist dieselbe, wie die des Vaters und des Sohnes.[24]) — Nach Außen erweisen sich alle drei Personen als die Eine Gottheit;[25]) dennoch spiegelt sich auch in der Schöpfung der Eine Gott in seiner Dreiheit ab und umwindet sie in dreifachen Strahlen.[26])/

IX. Über allen Zweifel steht die vollständige Gleichheit aller drei Personen fest. Dieser thut es keinen Eintrag, wenn der Vater vor dem Sohne (prae Filio) und vor dem Geiste Gott (*ὁ Θεός*)

---

23) Orat. XXIII. p. 421. et carm. de Sp. S. n. 3. t. II. p. 169. vom heiligen Geiste:

*Οὔτε παῖς· μοῦνος γὰρ ἑνὸς παῖς ἐσθλὸς ἀρίστου,*
*Οὔτ' ἐκτὸς θεότητος ἀείδεος, ἀλλ' ὁμόδοξον.*

24) Carm. arcan. *περὶ ἀρχῶν*. Naz. Opp. t. II. p. 161.:

*Εἷς Θεός ἐστιν ἄναρχος, ἀναίτιος, οὐ περιγραπτός....*
*. . . . . . . . . . . . . . . υἷεος ἐσθλοῦ*
*Μονογενοῦς μεγάλοιο πατὴρ μέγας, οὔ τι πεπονθὼς*
*Υἱει τῶν ὅσα σαρκός, ἐπεὶ νόος· εἷς Θεὸς ἄλλος,*
*Οὐκ ἄλλος θεότητι, θεοῦ λόγος οὗτος ἐκείνου,*
*Σφρηγὶς κινουμένη πατρώϊος, υἱὸς ἀνάρχου,*
*Οἷος καὶ μόνοιο μονώτατος, ἰσοφέριστος,*
*Ὥς κεν ὁ μὲν μίμνῃ γενέτης ὅλος, αὐτὰρ ὅγ' υἱὸς*
*Κοσμοθέτης, νώμευς τε πατρὸς σθένος ἠδὲ νόημα.*
*Ἓν πνεῦμ' ἐξ ἀγαθοῖο θεοῦ θεός κ. τ. λ.*

Prudentius Praefat. in apotheos.:

Est Tria summa Deus, trinum specimen, fulgor unius. . —
Corde Patris genita est Sapientia; Filius ipse est.
Sanctus ab aeterno subsistit Spiritus ore.
Tempore nec senior Pater est, nec numine major.
Nam sapiens retro semper Deus edidit ex se
Per quod semper erat gignenda ad saecula Verbum etc.

25) Naz. Or. XII. p. 204. Cf. XXXV et XXXVII.

26) Carm. cit. de Sp. S. p. 164.:

*Εἷς θεὸς ἐν τρισσοῖς ἀμαρύγμασι κόσμον ἑλίσσων.*/

genannt wird.[27]) Denn dieses geschieht nach dem Gesetze der Appropriation [κατὰ κόλλησιν].[28]) Gott nennen wir nämlich den Sohn, wenn insbesondere von ihm allein die Rede ist; den Herrn aber nennen wir ihn, wenn er zugleich mit dem Vater genannt wird;[29]) Ersteres wegen der Wesensgleichheit, Letzteres wegen der Monarchie.[30]) Daher der Unterschied von θεολογεῖν und κυριολογεῖν, Theologie und Kyriologie. Der Vater heißt vermöge dieser Zueignung Gott als Princip der zwei andern göttlichen Personen, und nur weil diese zwei auf den Einen Ursprung zurückgeführt werden, darum ist Ein Gott.[31]) Dieser Gedanke liegt der in der Schrift so häufig vorkommenden Theologie des Vaters zu Grunde, welche ebensowenig die Contheität der zwei anderen Hypostasen ausschließt, als des Sohnes Kyriologie (d. h. seine Bezeichnung als Herr) dem Vater die Würde des supremus dominus entzieht. Sind ja doch selbst

27) So fast durchgängig in den paulinischen Briefen. Vgl. bes. Eph. 1, 1. 2. 17.; 6, 23. ...

28) Cf. Leo M. serm. II. de Pentec. Thom. Aqu. Summa Theol. I. q. 39. a. 7 et 8. Bei den Vätern kommen häufige Appropriationen vor. So wird dem Vater aeternitas, dem Sohn species, dem heiligen Geist usus zugeschrieben. Hilar. de Trin. l. II. Vgl. August. de doctr. chr. I. 5. de Trin. VI. 10. Twesten a. a. O. Abthl. I. S. 266—288.

29) Vgl. I Cor. 8, 6. Eph. 4, 5. 6. Joh. 17, 3. ... Es ist indessen nicht zu übersehen, daß an vielen Stellen des N. T., dem Sprachgebrauch der LXX gemäß, ὁ κύριος = Gott anzunehmen ist (cf. Chrysost. homil. V. c. Anom.); nebstdem wird der Sohn an vielen Stellen, wo er allein aufgeführt wird, und selbst auch in Verbindung mit dem Vater Gott genannt. Vgl. I Joh. 5, 20. Joh. 1, 1 ff.; 20, 28. Apg. 20, 28. Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. Hebr. 1, 2 ff. V. 8.

30) Naz. Or. XXIII. p. 420. Θεὸν μὲν, ὅταν καθ' ἑαυτὸν λέγηται, προςαγορευόμενον· κύριον δὲ, ὅταν μετὰ πατρὸς ὀνομάζηται. τὸ μὲν διὰ τὴν φύσιν, τὸ δὲ διὰ τὴν μοναρχίαν.

31) Naz. Or. XXIX. p. 490.

mehrere Namen der Personen durch Appropriation auf sie übergegangen. Auch der Vater und der Sohn sind Geist und Beide sind heilig; und doch nennen wir die dritte Person vor ihnen den heiligen Geist.[32]) Der Ausdruck *πνεῦμα* kann aber nichtsdestoweniger ebensogut *οὐσιωδῶς* als *ὑποστατικῶς* gebraucht werden.

X. Nach allen diesen Bestimmungen nun lassen sich die Hauptmomente in der Gliederung des Trinitätsbegriffs kurz darstellen. Es ist in der Trinität:

a. **Einheit der Natur** — die strengste Monas und die vollendeteste Monarchie — *Εἷς Θεὸς ἐν τοῖς τρίσιν*[33]) — entgegen einerseits jedem Dualismus, Tritheismus und Polytheismus, andererseits jedem Pantheismus und Atheismus.[34])

b. **Zweiheit der Ausgangsweisen** (*πρόοδοι*, origines), und zwar:

*α*. die Zeugung (*γέννησις*),

*β*. das Hervorgehen oder die Spiration [*πνεῦσις* in aktiver, *ἐκπόρευσις* in passiver Fassung][35]) —

beide als immanente Thätigkeiten der Gottheit.

c. **Dreiheit der Personen** in völliger Wesensgleichheit, entgegen dem Sabellianismus, Arianismus und Macedonianismus.[36]) Gibt es zwei Ausgangsweisen von einem einzigen Princip, so muß es auch zwei termini reales derselben geben; außer dem Vater, dem Principlosen, zwei principiirte Personen [*τὰ ἐξ ἀρχῆς*].[37]) Daran knüpft sich:

32) Hilar. de Trin. l. II. n. 30.

33) Naz. Or. XXIX. p. 624. ed. Colon. XLII. p. 758. ed. Clemencet.

34) Cf. Thom. Aqu. Summ. p. 1. q. 31. a. 1. Über die Monarchie vgl. Tertull. adv. Prax. c. 2. c. 8 ss. Dionys. Rom. apud Athanas. de decret. nic. syn. n. 26.

35) Joh. Damasc. de fide orth. l. 8 ss. Thom. Aqu. l. c. q. 27. a. 1—3. et a. 5.

36) Thom. l. c. q. 29. 30. a. 1. 2.

37) Naz. Or. XXIV. p. 428. 429. XXXVIII. p. 486. Es erscheinen

α. die Dreiheit der Personalcharaktere [ἰδιότητες],[38] die aus der Personendreiheit folgt,

β. die Dreiheit der Verbindung, indem ein dreifaches Band die drei Hypostasen verknüpft:

Voneinander — ratio originis,

Nebeneinander — ratio distinctionis et unionis,

Ineinander — ratio circumincessionis.

Endlich entspricht dem dreifachen τρόπος ὑπάρξεως auch ein dreifacher τρόπος ἀποκαλύψεως, wie der Wesenstrinität die Offenbarungstrinität.

d. **Vierheit der Relationen**, nämlich für jede Ausgangsweise zwei Beziehungen.[39] Es begründet

---

hier: τὸ ἀγέννητον, τὸ γέννητον καὶ τὸ προϊόν. Cf. Elias Cret. Comm. in Orat. I. n. 72. in fine. Das gen. neutr., das hier und anderwärts für die Personen gebraucht wird, dient zur Bezeichnung der Unbestimmtheit und im Sinne des Autors soll es unbestimmt bleiben, was die Drei sind, wodurch das Mysteriöse der ganzen Darstellung gewinnt. Kommt es aber darauf an, eine falsche Fassung der „Drei", namentlich wie die der Patropassianer, abzuwehren, so stehen immer die bestimmten Bezeichnungen ὑποστάσεις, ὑποκείμενα. Dort soll ein heiliges Dunkel das Unaussprechliche (τὰ ἀῤῥητά) umhüllen; hier doktrinelle Klarheit das Unrichtige von der Vorstellung entfernen.

38) Naz. l. c. Diese ἰδιότητες (πατρότης, υἱότης und ἐκπόρευσις) lassen sich nicht betrachten als Thätigkeiten, sondern nur als Eigenschaften. Dem heiligen Geist, als dem τέλος der immanenten Operationen, kommt nur proprietas zu, nicht actio. Generatio und spiratio sind die Thätigkeiten, filiatio und processio die daraus resultirenden proprietates des terminus ad quem. Über das Nähere vgl. die im Ganzen genaue Entwicklung der theologischen Darstellungsweise bei Bretschneider (Dogm. S. 550 ff. §. 66.).

39) Thom. Aqu. l. c. q. 28. a. 1. 3. 4. Rationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones, secundum quas est processio in Deo, non extra, sed intra..... Secundum quamlibet autem processionum oportet duas accipere relationes oppositas.

α. die Zeugung auf Seite des Vaters die paternitas,
auf Seite des Sohnes: die filiatio;
β. die Spiration auf Seite der Spirirenden die spiratio activa (πνεῦσις),
auf Seite des Spirirten, des Geistes: die spiratio passiva (ἐκπόρευσις).

Es sind nämlich zwei termini ἀφ' οὗ: bei der Zeugung der Vater, bei der Spiration Vater und Sohn; sowie zwei termini πρὸς ὅν: bei der ersten Origination der Sohn, und bei der zweiten der Geist. Die spiratio activa ist bloße Relation, kein constituirendes Merkmal einer Person, und weil zweien gemeinsam, nicht durchweg unterscheidend. /

e. **Fünfheit der Erkenntnißweisen** (notiones, ἔννοιαι, ἰδιώματα συστατικά, γνωρίσματα). Diese notiones enthalten alle vier Relationen, indem ja die Personen durch ihre wechselseitigen Beziehungen erkannt werden; aber es schließt sich noch ein fünftes Merkmal an sie an, das bloß auf Seite des Vaters ist. Es wird nämlich die Person auf doppelte Weise erkannt, insofern sie von einer andern den Ursprung hat und insofern eine andere von ihr ausgeht.[40] Der Vater aber, der von keiner andern Person den Ursprung hat, wird nicht daran erkannt, daß er von einem Andern ist, sondern daran, daß er aus keinem Andern ist. Und so ist das Unhervorgegangensein, die ἀγεννησία, vermöge der er ἄναρχος, d. i. ohne Seinsgrund, ist, ein Charakteristikon, ein ausschließliches Eigenthum des Vaters. Allein da dieses Charakteristikon ein an sich negatives

40) Thom. l. c. q. 32. a. 3. Notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet a quo alius et qui ab alio; et secundum hos duos modos potest innotescere persona.

Merkmal, die innascibilitas, angibt: so kann es, obschon zu den Notionen gehörig, eine Bestimmung nach Innen enthaltend und nicht mittheilbar, doch in der Reihe der realen Beziehungen und Merkmale keine Stelle finden.[41]) Da aber außer der Principlosigkeit der Vater noch erkannt wird, inwiefern er Princip des Sohnes und Geistes ist, so hat er drei Erkenntnißweisen. Es hat sonach

α. der Vater drei Notionen: *ἀγεννησία, πατρότης, πνεῦσις ἤ προβολή*;

β. der Sohn zwei: *υἱότης, προβολή*; und

γ. der Geist eine: *ἐκπόρευσις*.[42])

Drei von diesen Notionen constituiren die Personen als solche (notae constituentes, *ἰδιώματα ὑποστατικά*): Vaterschaft, Sohnschaft, Geistschaft; zwei unterscheiden die Personen bloß (notae diacriticae, *ἰδιώματα διακριτικά*) und zwar: die innascibilitas den Vater von Sohn und Geist; die spiratio (activa) Vater und Sohn vom Geiste.

Vier davon sind notiones relativae (*ἰδιώματα σχετικά*), weil aus den Relationen (*σχέσεις*) hervorgehend; eine ist bloß *ἰδιώμα συστατικόν*, pura notio expers relationis[43]) — nämlich die *ἀγεννησία*.

Die Relationen selbst aber sind nicht reell von der Substanz geschieden, sondern bloß logisch; sie sind auch keine accidentia, sondern relationes reales. Materiell sind sie Eines mit der Substanz, formell von ihr geschieden. Die Relationen lassen sich nur an und mit der Substanz denken.[44])/

---

41) Joh. Damasc. F. O. I. 19 ss. Thom. l. c. q. 32. a. 3.

42) Thom. l. c. zeigt, inwieweit diese Lehre von den notiones zum Glauben gehört, nämlich nicht directe et principaliter, sondern bloß indirecte et secundario.

43) Cf. Suarez de Trinit. VI. c. 7 ss.

44) Hierüber s. Augustin. de Trin. l. VI. Augustin widerlegt das so oft vorgebrachte Sophisma, das auf den Satz sich stützt:

So entfaltet sich der christliche Trinitätsbegriff in reicher und harmonischer Gliederung auf Grund der von den ältesten Kirchenlehrern bald mehr, bald weniger explicite anerkannten Principien. Alle diese Principien in ihrer Gesammtheit und Allseitigkeit stellen das Dogma dar; jede Einseitigkeit und jede bloß peripherische Auffassung gefährdet es in seinem innersten Wesen. [45])

---

Persona aut est accidens aut substantia. Die Doppelsinnigkeit des Ausdrucks substantia, die auch Bretschneider (Dogm. Bd. I. S. 555. Anmerk. 3.) ganz unberücksichtigt läßt, hat zu mehreren falschen Argumentationen Anlaß gegeben. Cf. Thom. Aqu. Summ. p. 1. q. 29. a. 4.

45) Möhler (Patrol. edit. Reithmayr S. 601. über Hippolytus): „Die Trinität ist das eigentlichste Geheimniß, das mysterium κατ' ἐξοχήν, lebendig und wahr wie Gott selbst, und undurchschaubar wie sein Wesen, und darum das zarteste Objekt des Glaubens. Jedes einseitige Ein- und Anfassen in Begriffe macht es unter der Hand erstarren."

# II.

# Von den drei göttlichen Personen

## im Besonderen.

---

## A.

## Von Gott dem Vater.

Wir betrachten die Lehre von der ersten göttlichen Hypostase, inwieweit sie Gregor darstellt, am besten nach folgenden Rubriken: a. die besonderen Merkmale des Vaters; b. die gegen ihn gerichteten Angriffe der Häretiker; c. die nähere Bestimmung seines Verhältnisses zu den andern zwei Personen.

### a. Die besonderen Merkmale des Vaters.

Sind auch alle drei Personen ungeschaffen (ἀγένητοι): so ist doch nur eine einzige unerzeugt und unhervorgegangen [ἀγέννητος].[1]) Der Vater ist zunächst principlos

---

1) Die Agennesie oder Principlosigkeit des Vaters negirt jedes esse ab alio, nicht bloß die spezielle Generation, sondern überhaupt jede Ausgangsart von einem Andern. Einige übersetzen τὸ ἀγέννητον

(ἄναρχος). Es ist ungereimt, ihm, der aller Wesen Seinsgrund ist, einen Ursprung geben zu wollen, von einem andern Princip ihn abhängig zu machen [ὑπὸ ἀρχὴν ποιεῖν τὸν πατέρα]. [2]) Es gibt nichts Ersteres vor dem Ersten, nichts Früheres vor dem absolut Ersten (τοῦ πρώτου τι πρῶτον ἢ πρότερον). Wäre der Vater nicht principlos, so wäre ein höherer Gott über der Trinität, unsrer Gottheit käme keine Aseität zu; es gäbe überhaupt gar nichts Absolutes. [3])

Er ist aber ferner allein principlos. Setzen wir den Sohn und den heiligen Geist ebenfalls als ursprungslos: so rauben wir dem Vater sein Eigenthümliches (τὸ ἴδιον). Es ist ein doppeltes Princip zu unterscheiden: das principium temporis und das principium originis. Sohn und Geist sind nicht principlos in Ansehung des Ursprungs, wohl aber in Anbetracht der Zeit (οὐκ ἄναρχα τῷ αἰτίῳ, ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ). Sie sind also nur relativ (κατά τι), nur in gewissem Sinne (πως) ohne Ursprung und Princip; sie sind ἐκ θεοῦ, nicht aber μετὰ Θεόν, [4]) gleichwie aus der Sonne das Licht strahlt und doch zugleich mit der Sonne gegeben ist. [5])

Der aber selbst aus keinem Andern entspringt, sondern durch sich und aus sich selbst der wahrhaft Seiende ist (ὁ ὄντως ὤν), der hat Anderen den Ursprung gegeben. [6]) Auf

---

mit „unhervorgegangen", womit aber jede generelle Procession, nicht bloß die spezielle ausgeschlossen sein soll. Die Arianer verwechselten gewöhnlich ἀγέννητος mit ἀγένητος. Damasc. F. O. I. 9. sagt: Χρὴ γὰρ εἰδέναι, ὅτι τὸ ἀγένητον δι' ἑνὸς ν γραφόμενον τὸ ἄκτιστον ἤτοι τὸ μὴ γενόμενον σημαίνει· τὸ δὲ ἀγέννητον διὰ τῶν δύο ν γραφόμενον δηλοῖ μὴ γεννηθέν.

2) Naz. Orat. XXIII. p. 421.

3) Naz. l. c. Cf. Or. XIII. p. 210. 211.

4) Naz. l. c.

5) Caesar. dialog. I. q. 2.

6) Caesar. l. c. Οὐ γεννητός, οὐκ αἰτιατὸς ὑπάρχει· γεννήτωρ δὲ καὶ αἴτιος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὡς πηγὴ τοῦ ποταμοῦ, ὡς ἀκτῖνος ἥλιος, ὡς φλόγος τὸ πῦρ. Die älteren Theologen sagen vom

ihn läßt sich alles Sein zurückführen. Zunächst ist er der Seinsgrund zweier göttlichen Hypostasen, des Sohnes, der von sich sagt: Ich bin vom Vater ausgegangen,[7] und des Geistes, dessen Hervorgehen aus dem Vater der Sohn bezeugt (Joh. 15, 26.). Es kommt ihm also nebst der Agennesie noch die Vaterschaft und die (aktive) Spiration zu.

Das eigentlich den Vater als solchen constituirende Merkmal ist die Vaterschaft. Er heißt aber in doppelter Beziehung Vater:[8] einmal *ὑποστατικῶς* in Bezug auf den Sohn, indem er der zweiten Hypostase durch Zeugung sein göttliches Sein mittheilt; dann *οὐσιωδῶς* (zugleich mit Sohn und Geist) in Bezug auf die Kreatur, sowohl wegen der Schöpfung und Erhaltung, als wegen der übernatürlichen Begnadigung und Adoption.[9] Daher ist er Vater per eminentiam und aus ihm ist alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden (Eph. 3, 15.). Daher wird auch ihm als dem letzten Seinsgrund die Schöpfung zugeschrieben, obgleich diese allen drei Personen gemeinsam zukommt.[10]

### b. Häretische Angriffe gegen den Vater.

Gegen den Vater, dessen Gottheit nicht leicht bezweifelt werden konnte, wütheten die Irrlehrer nicht so sehr, wie gegen

---

Vater als dem durch sich und aus sich Seienden, daß er sine causa physica und sein Seinsgrund ipsa metaphysica naturae divinae exigentia realis sei.

7) Vgl. Joh. 8, 42.; 16, 27. 30.; ferner Joh. 8, 23. 27.; 13, 3.; 7, 29. An letzterer Stelle ist das *παρ' αὐτοῦ εἰμί* auf den ewigen Ausgang vom Vater, das *κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν* auf die zeitliche Sendung zu beziehen, die Christus hier, wie immer, genau auseinanderhält und unterscheidet.

8) Cf. Thom. Aqu. Summ. Th. 1. q. 32. a. 1.

9) Vgl. z. B. Deut. 32, 6. 18. Job 38, 28. ... Matth. 5, 45. 48.; 6, 9. 14. 15. 18. 26. 32.; 7, 11.; 23, 9. ... Joh. 8, 42. Jak. 1, 17. 18. Röm. 8, 15. ...

10) Thom. l. c. et q. 45. a. 6.

Sohn und den heiligen Geist.[11]) Doch lassen sich zwei Hauptrichtungen in der gegen ihn gerichteten antikirchlichen Polemik unterscheiden.[12]) Entweder nämlich verunehrten ihn die Häretiker, indem sie überhaupt das Wesen der Gottheit erniedrigten, oder indem sie sein Verhältniß zum Sohne und Geiste unwürdig darstellten. Zur ersteren Classe gehören alle Dualisten, Valentinus, der den Einen in Zwei spaltete [ἡ τοῦ ἑνὸς εἰς δύο κατατομή],[13]) Marcion und andere Gnostiker, besonders die Manichäer.[14]) Schweres Unrecht ist es, den Vater in zwei Gottheiten zu spalten, den guten Gott, den Gott der Liebe, und den Demiurgen, den Gott der Strenge, den Gott des alten und den Gott des neuen Bundes zu unterscheiden, einen Bythus, die Sige und die fabelhaften

11) Naz. Or. XXIV. p. 428. Cf. Justin. apol. II. 26.

12) Naz. l. c. Ephrem Opp. syr. II. 442. B. C.

13) Strenge genommen läßt sich der dem Valentinus zugeschriebene Dualismus nicht erweisen, wie er überhaupt mehr der alexandrinischen als der syrischen Gnosis angehört. Die historischen Nachrichten der Väter über frühere Häresien, die nicht auf eigentlichen Nachforschungen beruhen, sind öfter ungenau und dieses finden wir auch bei unserm Theologen, der hie und da auch die Namen der Häresiarchen zu verwechseln scheint. Über die gnostischen Systeme ist außer Neander's bekannter Schrift Gieseler (K.-Gesch. I. §§. 44—47. 61.) zu vergleichen.

14) Dieser ersteren Classe sind außer pantheistischen und atheistischen Irrthümern die anthropopathischen und materialistischen Vorstellungen von der Gottheit anzureihen.

In den Sekten, die der Theologe erwähnt, gehören besonders die Hypsistarier, denen einst der Vater unseres Theologen zugethan war. (Naz. Or. XVIII. al. XIX. in funere Patris cf. Nyss. c. Eunom. Opp. I. 12.) Gottfried Hermant stellte sie in dem von ihm verfaßten Leben der heiligen Basilius und Gregor (1674) mit den Massalianern und den afrikanischen Coelicolis zusammen; eigentlich aber ist ihre Lehre ein Gemisch von Parsismus und Judaismus. Ullmann's treffliche Forschungen geben über sie den befriedigendsten Aufschluß.

Äonen ihm beizugesellen — Dinge, die mit Recht der Tiefe des Abgrunds und dem Stillschweigen zufallen —,[15]) oder auch den wahren Gott aus Elementen und Zahlen entstehen zu lassen.[16]) Der zweiten Classe gehören diejenigen an, welche dem Vater die Würde des Princips (τὸ τῆς ἀρχῆς ἀξίωμα) entziehen,[17]) insbesondere die, welche ihm die Vaterwürde streitig machen, indem sie den Sohn nicht als seinen natürlichen Sohn anerkennen, sondern ihn nur als abusive so genannten Sohn darstellen.[18]) Dieses sind besonders die Arianer, welche vorgeben, durch die Zeugung werde Gott materiell und als Körper gedacht, eine fremde Gottheit gesetzt, der Monotheismus vernichtet und ein System voll des Widerspruches aufgestellt. Diese feindlichen Angriffe abzuwehren, war Aufgabe der Kirchenlehrer; Gregor kam ihr getreu nach. Hierbei war es nöthig, das Verhältniß der göttlichen Personen zu einander genau zu bestimmen.

---

15) Unser Theologe macht hier eine Anspielung auf die Bedeutung der Äonennamen Σιγή und Βύθος, die im System des Valentinus vorkommen. Naz. Or. XXV. p. 441. XXIII. p. 414. Cf. Eliae Cretens. Comm. in Or. XXIII. n. 16. Opp. Naz. t. II. p. 819 — 821.

16) Or. XXV. p. 441. Μαρκίωνος τὸν ἐκ στοιχείων καὶ ἀριθμῶν θεόν. Irenäus (adv. haer. I. 10.) legt diese Zahlenlehre der 24 Elemente (στοιχεία), von denen α und ω das Haupt, β und ψ den Hals, γ und χ die Schultern, μ und ν die Füße Gottes u. s. w. sein sollten, nicht dem Marcion, sondern dem Markus, Schüler des Valentinus, bei, und es findet sich in der That bei den Markosiern eine solche mystische Zahlenlehre, wie sie Gregor erwähnt. Offenbar ist, namentlich aus Tertullian's Schrift gegen Marcion, daß das marcionitische System in einem Dualismus zwischen dem guten Gott und dem Demiurgen bestand, wie es auch Rhodon bei Eusebius (H. E. V. 13.) bezeugt: ἕτεροι δὲ, καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ ναύτης Μαρκίων, δύο ἀρχὰς εἰσηγοῦνται.

17) Naz. Or. I. p. 17. XXIV. p. 428.

18) Naz. Or. I. p. 18. XXIV. p. 429. XIX. p. 308. et XXXVIII.

### c. Nähere Erörterung seines Verhältnisses zu Sohn und Geist.

Die Feinde des Vaters geben sich für seine Freunde aus und prahlen mit ihrer Liebe zu ihm, sie, die seinen Sohn hassen. In der Art darf man nicht den Vater lieben, daß man ihm sogar die Vaterschaft entzieht; denn wessen (natürlicher) Vater soll er denn sein, wenn der Sohn von ihm der Natur nach getrennt wird und ferne von ihm steht in der Reihe der Geschöpfe? Das kann nicht der Sohn sein, das äußerlich und fremd ist, oder das (wie Andere thun) mit dem Vater vermischt und vermengt wird.[19]) Ist der Vater wahrer Vater, so hat er also auch einen wesensgleichen Sohn. Vater und Sohn sind untrennbar, so daß wer den Einen läugnet, auch den Andern läugnen muß.[20]) Die Trinität ist gleichsam ein Edelstein, der von allen Seiten sich gleich ist und gleichmäßig glänzt; ist ein Theil verletzt, so ist die ganze Anmuth des Steines dahin. Verachtest du den Sohn, um den Vater zu ehren, so nimmt dieser deine Ehre nicht an.[21]) Wenn ein weiser Sohn jeden Vater erfreut (Sprichw. 10, 1.): um wie viel eher muß die Ehre des göttlichen Sohnes auch die des Vaters sein! Und so ist es mit der Ehre des heiligen Geistes. Entweder verehre das Ganze oder verachte das Ganze, bleib dir gleich und nimm nicht eine nicht einmal halbe Religiosität (τὸ μὴ ἐξ ἡμισείας εὐσεβές)

---

19) Or. I. p. 16. 17. *Δέον μήτε οὕτως εἶναί τινας φιλοπάτορας, ὡς καὶ τὸ εἶναι πατέρα περιαιρεῖν· τίνος γὰρ καὶ ἂν εἴη πατήρ, τοῦ υἱοῦ τὴν φύσιν κεχωρισμένου καὶ ἀποξενωμένου μετὰ τῆς κτίσεως; οὐ γὰρ τοῦτο υἱὸς τὸ ἀλλότριον κ. τ. λ.* Fast gleiche Worte in Or. XXIX. p. 490. Cf. Or. XL. p. 668. Eliae Cret. Comm. in Orat. I. n. 70. Opp. Naz. II. p. 78 ss.

20) Vgl. I Joh. 2, 23. coll. II Joh. 9. I Joh. 5, 1.

21) Naz. l. c. Novatian. de Trin. c. 11. Haec enim contumelia haereticorum ad ipsum quoque Deum Patrem redundabit, si Deus Pater Filium Deum generare non potuit.

an.[22]) Wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht. Gegen die, welche ihm seinen Sohn rauben, spricht der Vater beim Propheten (Isai. 66, 9.): Ich, der ich Andere zeugen und gebären lasse, sollte selbst nicht zeugen können? [23])

Es trifft also der Vorwurf, Gott den Vater zu entehren, nur die Gegner des katholischen Systems. Wenn die Arianer, bemerkt Gregor, so sehr mit ihrer großen Liebe zum Vater prahlen: so möchte ich die Frage an sie stellen: Wer verachtet Gott den Vater mehr, der, welcher ihn zum Princip zweier unwürdigen Wesen macht, die (nach arianischen Begriffen) bloß seine Handlungen bei der Schöpfung sind, oder der, welcher ihn zum Princip wesensgleicher und von ihm untrennbarer Personen macht? Wird es dir aber zu großer oder zur größten Ehre gereichen, wenn du einen dir unähnlichen Sohn hast? Oder macht ein wesensgleicher Sohn dem Vater nicht mehr Ehre, als Hunderte von Sklaven? Beachte es wohl: wenn Sohn und Geist Geschöpfe sind, bestimmt, bei der Weltschöpfung zu dienen, dann sind sie die letzten und verächtlichsten derselben, und zwar deßwegen, weil das, was um anderer Dinge willen gemacht ist, geringer und niedriger ist, als das, um dessentwillen es gemacht ist.[24]) Sind also Sohn und Geist in der Zeit geschaffen, damit durch ihren Dienst die

22) Naz. Orat. XXXI. p. 507.

23) Or. XXIX. et I. p. 17.

24) Naz. Or. XIII. p. 208. 209. In einem seiner Gedichte braucht Gregor das Bild eines Hammers, den ein Schmied macht, um damit einen Wagen zu verfertigen (carm. II. arcan. t. II. p. 162.):

*Εἴ μιν ἔτευξεν ἔπειτα θεὸς μέγας ὀργανὸν ἐσθλὸν*
*Ὡς χαλκεὺς ῥαιστῆρα ποιησάμενος δι᾽ ἅμαξαν,*
*Ὥς κεν ἐμ᾽ ἀρχεγόνοιο θεὸς χειρὶ κτεανίσσῃ,*
*Ὧδ᾽ ἂν καὶ Χριστοῖο πέλοι κτίσις οὐρανίοιο*
*Πολλὸν ἀρειοτέρη, ᾽κείνης λόγος εἴπερ ἔκητι,*
*Οὐ ᾽κείνη Χριστοῖο.*

übrige Schöpfung hervorgebracht werde, gerade als wären sie bloße Werkzeuge in des Schöpfers Hand: so stehen sie weit unter allen übrigen Geschöpfen. Und wie unvollkommen denkst du dir den Schöpfer! Genügt etwa sein Wille nicht zur Schöpfung, und muß er sich zuvor Werkzeuge schmieden und Mittelgeschöpfe machen? Wer aber geschaffen ist, der ist kein Herr, wenn er auch der Oberknecht ist.[25]) Es gibt nur zwei Hauptunterschiede alles Seienden: alles Sein ist entweder schöpferisches oder geschöpfliches, unerschaffen oder geschaffen, Herr oder Knecht. Die unerschaffene Natur aber ist Gott. Um soviel aber als Gott über die Geschöpfe erhaben und ausgezeichnet ist: um soviel ist es auch für den Unerzeugten erhabener und herrlicher, der Seinsgrund göttlicher Personen zu sein, als bloß Seinsgrund von geschaffenen Wesen; und herrlicher ist es, unter Vermittlung der Gottheit zu den Geschöpfen zu kommen, als daß um derentwillen eine (geringere) Gottheit das Sein erhält, wie es unseren allzufeinen und scharfsinnigen Forschern (den Arianern, besonders den Eunomianern) beliebt.[26])

Dann erst hätten wir in der That eine Verunehrung der Gottheit oder die Einführung eines ihr fremden und entgegengesetzten Wesens zu befürchten, wenn wir Sohn und Geist entweder als principlos setzen oder aber auf ein fremdartiges Princip zurückführen wollten. Wenn wir aber, so sehr wir auch den Sohn und den Geist erheben mögen, niemals sie über den Vater stellen, noch dem Urgrunde entfremden, sondern die herrliche Zeugung und das wundervolle Ausgehen festhalten: so werden wir nie die Gottheit verunehren,

---

25) Naz. Or. XIII. p. 209.

26) Naz. l. c. (coll. Or. I. p. 17.) *καίτοι ὅσῳ τιμιώτερον θεὸς κτισμάτων, τοσούτῳ μεγαλοπρεπέστερον τῇ πρώτῃ αἰτίᾳ θεότητος εἶναι ἀρχὴν ἢ κτισμάτων, καὶ διὰ θεότητος μέσης ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ κτίσματα, ἢ τοὐναντίον τούτων ἕνεκεν ὑποστῆναι θεότητα· ὃ δοκεῖ τοῖς λίαν ἐξεταστικοῖς τε καὶ μετεώροις.*

noch ihr etwas Widerstrebendes an die Seite stellen.[27]) Diese immanenten Akte sind der Gottheit würdig zu denken. Ungegründet ist die von den Arianern in Betreff der Zeugung geäußerte Besorgniß, es möchte der Unerzeugte beim Erzeugen etwas Derartiges erleiden, was den materiellen und körperlich-organischen Wesen bei der Zeugung widerfährt, da er ja kein Körperwesen ist, was schon die gemeinen Vorstellungen von der Gottheit anerkennen; hingegen fügen wir ihm eine große Unbill zu, wie bereits gezeigt ward, wenn wir den Sohn als sein Geschöpf setzen — eine Unbill, die dadurch nicht verringert wird, daß wir, den Sohn etwas menschlicher behandelnd, ihn zum vornehmsten unter den Geschöpfen und Knechten machen.[28]) Die Annahme einer ewigen Zeugung bringt keinen Nachtheil und hat keine jener ungereimten Folgerungen zu befürchten, welche die Arianer geltend machen möchten. Gott zeugt nicht wie die Menschen und andere organische Geschöpfe; was seiner Natur nach verschieden ist, das hat auch eine verschiedene Zeugungsart.[29]) Der Vater ist wahrer Erzeuger (*γεννήτωρ*), weil er den Eingeborenen ewig aus

---

27) Naz. l. c. *Εἰ μὲν γὰρ ἐμέλλομεν υἱοῦ καὶ πνεύματος τὴν ἀξίαν ὁμολογοῦντες ἢ ἄναρχα ταῦτα εἰςάγειν ἢ εἰς ἑτέραν ἀρχὴν ἀνάγειν, δέος ἂν ἦν ὄντως, μὴ ἀτιμασθῇ Θεὸς ἢ κινδυνεύσῃ παρ' ἡμῶν τὸ ἀντίθεον. εἰ δ' ὅσον ἂν ἐξαίρῃς τὸν υἱὸν ἢ τὸ πνεῦμα, οὐχ ὑπὲρ τὸν πατέρα θήσεις, οὐδὲ τῆς αἰτίας ἀποξενώσεις, ἀλλ' ἐκεῖσε ἀνάγεις τὸ καλὸν γέννημα καὶ τὴν θαυμασίαν πρόοδον κ. τ. λ.* Cf. Or. II. p. 48.

28) L. c. p. 210. *ὅτι σοὶ μὲν κίνδυνος οὐδὲ εἰς γεννητὸν εἰςάγοντι τὸν υἱόν· οὐ γὰρ μὴ πάθῃ τι γεννῶν ὁ ἀγέννητος τῶν σωματικῶν τε καὶ ὑλικῶν, ὅτι μηδὲ σῶμα καὶ τοῦτο αἱ κοιναὶ περὶ θεοῦ παραχωροῦσι ὑπολήψεις ... ἐμοὶ δὲ κίνδυνος ζημωθῆναι θεότητος, εἰ τὸ κτίσμα παραδεχοίμην.* Diese *κοιναὶ ὑπολήψεις* sind die *κοιναὶ ἔννοιαι* bei Orig. c. Cels. I. 4. III. 40. de princ. I. 1. n. 6. IV. 1, 1.

29) Orat. XXIX. p. 491. *ὧν γὰρ τὸ εἶναι οὐχ ὅμοιον, τούτων οὐδὲ τὸ γεννᾷν ὅμοιον.*

sich erzeugt. Vater heißt er mit Recht, im eigentlichen Sinne des Wortes, weil er 1) nicht auf körperliche oder materielle Weise, sondern auf besondere und nur ihm eigenthümliche Art (ἰδιοτρόπως); 2) weil er allein und nicht mit einem andern Wesen verbunden zeugt, also den vollen Zeugungsgrund in sich allein hat; 3) weil er nur Vater ist und niemals Sohn war; 4) weil er immer Vater war; 5) weil er Vater des ganzen Sohns ganz und vollständig ist, nicht wie eines Menschen Vater, der den Sohn nur dem Leibe nach zeugt, nicht aber der Seele nach.[30]) Und so ist der Vater auch Princip des Geistes, der von ihm ausgeht. Analog der Zeugung ist auch die Spiration nicht körperlich und unvollkommen zu denken, sondern (soviel genügt für jetzt) als eine vollkommene Wesensmittheilung ebenfalls zu erfassen.[31]) Es erscheint sonach der Vater als das oberste Princip, auf das Sohn und Geist zurückgeführt werden müssen, die Verbindung und Einigung beider [ἕνωσις].[32])

Das Wesen des Vaters ist dasselbe mit dem der andern Personen; nur die besondern Merkmale sind verschieden. Diese letzteren suchen die Häretiker als das Wesen hinzustellen. Sicherlich aber ist das Unhervorgegangensein, weil bloß negative Bestimmung, nicht als das Wesen anzusehen, indem ja dieses nicht dadurch bestimmt wird, daß ich sage, was ein Ding

30) Orat. XXIII. p. 421.

31) Die ausführlichere Erörterung kann erst unten folgen; hier wird nur der allgemeine Begriff der processio divina als operatio ad intra et immanens hervorgehoben. Gregor erkennt den Vater an als γεννήτωρ und προβολεύς (Or. XXXV. p. 562.); der Sohn ist ihm γέννημα, der Geist πρόβλημα, Jener durch die γέννησις, Dieser durch die πρόβλησις. Beide sind τὰ ἐξ ἀρχῆς, Beide ἐκ τοῦ πατρός, sie gehen von ihm aus, aber sie bleiben in ihm.

32) Naz. Or. XXXII. p. 520. Cf. Or. XXIX. Bei Theod. Abucara Opusc. 42. ist ἕνωσις = ἀνακεφαλαίωσις. Cf. Petav. de Trin. l. IV. c. 15. §. 14.

nicht ist, sondern dadurch, daß ich angebe, was es ist.[33]) Es wird das Unerzeugt- und Unhervorgegangensein an der Natur betrachtet (περὶ τὴν φύσιν), ist aber nicht die Natur selbst.[34]) Ebenso bezeichnet das Vatersein das Verhältniß zu einem Anderen; wer aber könnte sagen, daß z. B. dadurch, daß ich eines Andern Freund oder Nachbar bin, meine Natur bestimmt werde? Gleichwohl argumentirte Eunomius mit seiner schlauen Sophistik[35]) also: Der Name „Vater" ist entweder ein Name des Wesens (οὐσία), oder der Wirkung (ἐνεργεῖα). Im ersten Falle ist der Sohn nicht gleichen Wesens mit dem Vater; eo ipso daß er nicht Vater ist, ist er ἑτερούσιος. Im andern Falle ist er ein Werk der erschaffenden Thätigkeit des Vaters [ἐνέργημα, κτίσμα].[36]) Keines von Beiden, antwortet ihm Gregor; das Wort „Vater" bezeichnet weder Wesen noch Wirkung, sondern nur ein Verhältniß (σχέσις), die Beziehung der ersten Person zur zweiten; und damit ist des Gegners Argument beseitigt.[37]) Der Name Vater erweist sich durch sich selbst als relativ; Vater ist nur der, der einen Sohn hat; spreche ich den Vater

---

33) Naz. Or. XXXII. p. 519. ὅτι μὴ τόδε ἐστίν, ἀλλ' ὅτι τόδε.

34) Naz. l. c.

35) Über Eunomius vgl. Ullmann in der angeführten Schrift S. 318—323.

36) Cf. Basil. c. Eunom. I. 5. 14. Cyrill. Alex. Thes. XVIII. p. 184. 185. Naz. Or. XXXV. p. 572. 573. Was der Commentator Elias (in Or. Naz. XXXV. n. 63.) anführt, ist nicht anzunehmen. Der Grund der zweiten Illation liegt vielmehr darin, daß ἐνεργεῖα = ποίησις (effectio) gesetzt wird, die etwas ἔξωθεν hervorbringt, nicht εἴσωθεν, ἐξ οὐσίας. Denselben Grund gibt Cyrill l. c. an: οὐκ ἄρα τῷ γεννᾷν τὸ ποιεῖν ταυτὸν ἔσται. Vgl. Petav. de Trin. l. V. c. 4. §. 8. Hieher gehört auch der Unterschied bei Augustin (de natura boni contra Manich. c. 27.): Ex ipso non hoc significat quod de ipso.

37) Naz. Or. XXXV. p. 572. 573. Vgl. noch die von Ullmann (S. 359. Note 1.) angeführten Sätze.

aus, so habe ich, ohne den Sohn zu nennen, ihn schon mitbezeichnet, wie umgekehrt im Sohn schon der Vater mitgedacht ist.[38] Nicht minder stehen πνεύστης und πνεῦμα in Verbindung durch die πνεῦσις; der spiritus (als spiratus) fordert den spirator und umgekehrt. So sind alle diese Bezeichnungen relativ (ad aliud), wie alle Namen der göttlichen Personen.[39] Die Gottheit aber wird in allen dreien erkannt: im Urgrund, im Weltschöpfer und im Vollender, d. i. im Vater, im Sohne und im heiligen Geiste.[40] Ihr gemeinsames Schaffen und Wirken nach Außen sammt den charakteristischen Merkmalen deuten uns die drei Präpositionen ἐκ, διά und εἰς (Röm. 11, 36.) an.[41] Der Vater ist der, aus dem Alles, fons totius entis, ἀρχὴ προκαταρκτική, während der Sohn der ist, durch den Alles

---

38) Cf. Dionys. Alex. apud Athanas. de sent. Dion. c. 17.

39) Cf. Augustin. de Trin. l. VI. XI. 10.

40) Naz. Or. XXIV. p. 428. ἡ μὲν (ἀρχικὴ φύσις) Θεὸς καλεῖται καὶ ἐν τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ, τῷ πατρὶ λέγω καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι. Cf. Ephrem in Assem. Bibl. Orient. I. p. 65. Basil. de Spir. S. c. 16.

41) Naz. Or. XXXVII. p. 604. XXIV. p. 431. ὅτι δὲ συνάγει τὴν μίαν θεότητα· ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Cf. August. de Trin. VI. 10. Thom. Summ. 1. q. 38. a. 8. Andere beziehen Röm. 11, 36. auf den Vater allein. Wenn aber auch im Context von der Gottheit überhaupt und essentialiter die Rede ist, so kann die im Vorhergehenden nicht ausgedrückte Dreipersönlichkeit am Schlusse doch recht passend vorkommen und die Kirche hat ihre Doxologien (vgl. Orig. de orat. n. 33.) auch nach solchen Formularien gebildet, die sie Hymnen und Lobgesängen auf die Gottheit anhängt, wo auch die Personendreiheit nicht berührt ist, sondern bloß die indistincta essentia hervortritt. Novatian. de Trin. c. 3. bezieht diese Paulinische Doxologie auf Gott in der Art, daß das ex ipso ihm das imperium, das per ipsum das verbum disponens, das in ipso das judicium divinum andeutet. Basil. de Spir. S. c. 5. n. 8. will das Ganze auf den Sohn bezogen wissen./

ward (Joh. 1, 2. 3.) und die ἀρχή alles Seienden außer dem Vater,[42]) und der Geist endlich die Person, in der sich Alles vollendet.[43]) Das Ἐκ des Vaters deutet auf seine Würde als höchster Seinsgrund, kommt ihm aber nicht ausschließlich zu,[44]) es wird ihm daher durch das Appropriationsgesetz beigelegt. Und so ist er auch in Bezug auf uns zueignungsweise vor den zwei andern Personen der Vater, nicht in demselben Sinne wie in Bezug auf den Sohn.[45])/

42) Das διά (cum genet.) des Sohnes ist der Ausdruck seiner Mittlerschaft und mittleren Stellung zwischen Vater und Geist. In Or. XXIV. p. 431. bezieht unser Theolog das διά Röm. 11, 36. auf den heiligen Geist: δηλαδὴ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὡς πολλαχοῦ δείκνυται τῆς γραφῆς. Gewöhnlicher aber geht es auf den Sohn. Dieser ist der, durch den und um dessentwillen Alles ist (δι' οὗ καὶ δι' ὃν Hebr. 2, 10.), wenn auch aus dem Einen, aus dem auch wir, die von ihm geheiligt sind, wenn auch nicht auf gleiche Art, den Ursprung haben (Hebr. 2, 11.).

43) Der Geist ist der, zu dem Alles sich hinbewegt (εἰς); gerade sowie er das Endziel (τέλος), der terminus ultimus der immanenten Operationen ist: so auch ist er der Vollender des gesammten christlichen und kirchlichen Lebens für uns.

44) Basil. de Sp. S. c. 5. beweist, daß ἐκ auch vom Sohne und διά auch vom Vater gebraucht wird, daß sohin mit Unrecht von den Gegnern aus diesen Vorwörtern eine geringere Würde des Sohnes und Geistes erschlossen werde.

45) Heißt Gott der Vater auch unser Vater, so ist es nur in minder erhabenem Sinne wahr und nur per essentialis attributi appropriationem. (S. oben S. 110. 111.) Heißt er aber unser Gott: so ist dieses im strengsten und eigentlichsten Sinne gesagt. Umgekehrt ist es beim Sohne (ἐναντίως ἢ ἐφ' ἡμῶν ἔχει). Für den Sohn ist Gott der Vater nur in weniger striktem und uneigentlichem Sinne Gott; aber ganz adäquat und ὑποστατικῶς ist er für ihn Vater. Cf. Naz. Or. XXXVI. p. 582. Dieser Unterschied ist, wie Gregor (l. c.) bemerkt, auch Joh. 20, 17. gehörig angedeutet, wo Christus ausdrücklich sagt: ὁ Θεός μου καὶ ὁ Θεὸς ὑμῶν und ὁ πατήρ μου καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν, nicht aber complexive ὁ ἡμῶν Θεός oder ὁ ἡμέτερος πατήρ./

Doch mehr als über den Vater ist über die zwei andern Hypostasen zu sagen, gegen die hauptsächlich die Häresie ihren Kampf gerichtet; zudem sind es gerade die zwei andern Hypostasen, durch die wir den Vater kennen lernen und zu ihm kommen, besonders der Sohn, der uns den Vater geoffenbart.[46]) Zu diesem nun werden wir uns zunächst zu wenden haben.

## B.

## Von Gott dem Sohne.

Am Sohne Gottes läßt sich zweierlei betrachten: die Theologie und die Ökonomie,[1]) nämlich das, was er

---

46) Vgl. Joh. 1, 18.; 6, 46.; 8, 19.; 14, 16. Eph. 2, 18. Iren. adv. haer. IV. 6. n. 3.: „Agnitio Patris est Filii manifestatio; omnia enim per Verbum manifestantur.“ Clem. Alex. Paedag. l. I. c. 7. *Πρόςωπον* (פָּנִים facies) *δὲ τοῦ Θεοῦ ὁ Λόγος, ᾧ φωτίζεται ὁ Θεὸς καὶ γνωρίζεται.* Daß *πρόςωπον* hier = Angesicht zu fassen, zeigt die hier angeführte Stelle Gen. 32, 30., die Clemens erklärt. Vgl. Tertull. c. Prax. c. 14.

1) Naz. Orat. II. de Filio et LI. ad Cledon., bes. Or. XXXVIII. p. 616. Petav. Theol. Dogm. Prolegg. cap. I. §§. 1. 2. Basilius mahnt (ep. 141. ad Neocaesar. t. II. p. 927.), man solle sich hüten: *„μὴ τῇ θεολογίᾳ προςέχοντες τῆς οἰκονομίας καταφρονοῦμεν.“* Maximus (in c. 2. de div. nomin.) führt diese Bestimmungen näher aus. Theodor. Polymorph. II. sagt: *τὴν ἀνθρώπησιν τοῦ θεοῦ λόγου καλοῦμεν οἰκονομίαν.* Nach dem Vorgange des Eusebius (Praepar. Ev. I. 1.) nahmen viele Väter eine doppelte Ökonomie an: a) die Vorsehung des Logos für das Heil der Welt vor der Incarnation; b) die Menschwerdung desselben und seine Heilsthätigkeit seit derselben. Demgemäß machten sie auch oft eine doppelte Zeugung des Sohnes als Menschen geltend und eine doppelte Zeugung desselben als Gott; nämlich die Generation aus der Jungfrau mit der wirklichen Menschwerdung, und die ideelle in dem göttlichen Rathschluß; sowie die ewige reale Zeugung vom Vater und die ideale als deren Reflex,

an sich war und ist als die zweite Person in der Trinität, und das, was er um unseretwillen gethan hat in der Welterlösung. Die Ökonomie gehört an und für sich zur Soteriologie und Incarnationslehre; wegen der Einheit der Person aber und weil sie Anlaß ward zur Zerstörung der Theologie des Sohnes, d. i. zur Läugnung seiner Consubstantialität mit dem Vater, muß sie auch in der Trinitätslehre ihre Berücksichtigung finden, zumal wenn wir der heiligen Schrift folgen, die gewöhnlich die göttlichen Personen nach ihrer concreten Wirklichkeit mit ihren Beziehungen zu uns darstellt, Christus nach seiner doppelten Natur, den Geist nach seinen Einwirkungen im Bereiche des Gnadenlebens, die Trinität meist als Offenbarungstrinität auffaßt. /

Wir beginnen mit der Theologie des Sohnes, mit der Lehre von seiner Gottheit; lassen dann die Ökonomie, die Lehre von der Menschwerdung, folgen, der wir zuletzt die Behand-

---

die Manifestation in seiner schöpferischen und bildenden Thätigkeit nach Außen. Für die Thätigkeit des Sohnes in der oeconomia anticipata sprechen viele Schriftstellen, insbesondere aber die Lehren von der göttlichen Präscienz und Prädestination. (Vgl. I Petr. 1, 19. 20. Eph. 1, 4 ff.) Obschon das Wort der Wahrheit, sagt der Theologe von Nazianz (Or. XXII. p. 393. ed. Colon. XV. 1. p. 287. ed. Clemenc.), erst später und zu seiner Zeit uns ausgesprochen ward, so war es doch auch früher schon Denen bekannt, die geläuterten Herzens waren. Dieses steht mit dem Satze in Verbindung, daß Keiner von Denen, die vor Christi Ankunft zur Vollendung gelangten, diese ohne den Glauben an Christus (als den Verheißenen) erlangt hat — *μηδένα τῶν πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας τελειωθέντων* (entweder = die fromm gestorben sind, *οἱ τετελευτηκότες*, oder = *οἱ τέλειοι κατ' ἀρετὴν γενόμενοι*) *δίχα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τούτου τυχεῖν.* — Also äußert sich Gregor in seiner Lobrede auf die Makkabäer (l. c.) über diese vorchristlichen Martyrer. Cf. Origen. t. II. in Joh. Aug. ep. 89. ad Hilar. q. 3. de civ. Dei. X. 25. XVIII. 47. Leo M. sermo 3. de nativ. et serm. 7. /

lung der wichtigsten Schriftstellen anreihen, womit Gregor's Christologie vollständig dargestellt wird.

## a. Die Theologie des Sohnes.

Wenn wir die Dogmengeschichte und die Häresiologie sorgfältig durchgehen, so drängt sich uns gar oft die Bemerkung auf, daß im Ausbildungsproceß der Irrthümer und in deren historischer Aufeinanderfolge schon ein Moment liegt, das für die kirchlich überlieferte Lehre streitet und einen glänzenden Beleg für das besondere Walten der Vorsehung zum Besten der göttlichen Offenbarung und des religiösen Glaubens in sich trägt. So war es offenbar von hoher Bedeutung, daß dem im vierten Jahrhundert so mächtig hervortretenden Arianismus das System des Noëtus, Praxeas und Sabellius vorausgegangen war, und nicht minder wie die katholische Kirchenlehre diese Richtung bekämpfte. Denn mit so hellleuchtenden Zügen war des Sohnes Gottheit in der Schrift und in den Werken der ältesten Väter ausgesprochen, so klar strahlte in dem gesammten Kirchenleben und dem Bewußtsein der Gläubigen die feste Überzeugung von des Sohnes Homousie mit dem Vater wieder, daß, gleichsam von diesem Glanze geblendet, jene Sekten den Sohn zum Vater machten, und die Personen des Erzeugers und des Erzeugten eher noch vereinerleiten, als des Arius Irrlehre, die zwar schon sehr frühe ihre Vorläufer,[2]) aber keine große Ausdehnung und kein bedeutendes Übergewicht gehabt hatte, die Herrlichkeit des Sohnes herabzusetzen und seiner Majestät bei so vielen Nationen ihn zu entkleiden begann.[3]) So hatte der Sabellianismus schon selbst im Voraus den Arianismus wider-

2) Wie die Ebioniten, Theodotus von Byzanz, Paul von Samosata u. A.

3) Novatian. de Trin. c. 18. (al. 13.): Usque adeo hunc (Filium) manifestum est in Scripturis esse Deum tradi, ut plerique haereticorum divinitatis ipsius magnitudine commoti, ultra modum extendentes honores ejus, ausi sint non Filium, sed Deum Patrem promere vel putare; quod etsi contra veritatem

legt und überwunden, gleichwie wiederum dieser jenen in Bezug auf den Personenunterschied aus dem Felde schlug, so daß Alles, was diese einseitigen Richtungen bei dem Kampfe unter sich gewannen, sie mehr für die Kirche und die Wahrheit als für sich errangen, während jeder Verlust stets ihr eigener blieb. Indem sie (die Irrlehrer), sagt Hilarius von Poitiers,[4]) sich gegenseitig besiegen, erringen und ersiegen sie nichts für sich; ihr Triumph ist nur der Triumph gerade der Kirche, gegen die sie streiten und die sie in jenem Punkte verdammt, in dem sie auch von allen übrigen Sekten bestritten werden. So schützt der Arianismus den Personenunterschied gegen den Sabellianismus, und dieser vertheidigt gegen jenen das Consubstantialitätsdogma und die Monarchie. Die Kirche aber, der selbst die Häresien Nutzen schaffen müssen,[5]) behauptet die ihr ursprünglich von Christus gegebene Lehre von dem dreipersönlichen Gott und aus der ganzen Art, wie sie sich und ihre Lehre weiß, ergibt sich, daß sie nicht erst allmählig ihre Trinitätslehre gestaltete, oder gar nach Ausbildung des Dogma von der Gottheit des Sohnes und des Geistes sich in die Nothwendigkeit versetzt sah, diese Doktrin mit dem Monotheismus in Einklang zu bringen und daher ihren Trinitätsbegriff neu erschuf;[6]) hatte sie ja diesen schon längst vorher gegen die Patropassianer und Sabellianer festgehalten und allgemein verkündigt.[7])

---

Scripturarum est, tamen divinitatis Christi argumentum grande atque praecipuum est.

4) Hilar. Pictav. de Trinit. l. VII. n. 4 ss.

5) Augustin. de Civ. Dei. XXVI. 2. Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur; et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio.

6) So Bretschneider Dogm. S. 552. §. 67. S. 630. §. 82. Strauß Christl. Glbnsl. I. S. 425.

7) S. oben I. §. 8. S. 97. 98 ff., bes. Not. 20. 21. 22. Hieher sind noch

Was nun an sich kaum denkbar scheint, daß die Apotheose Christi durch die hellenische Volksbildung und die platonische oder philonische Logoslehre entstanden und daß die Ebioniten und andere geistesverwandte Sekten die allein richtige Ansicht von Christus gehabt haben sollen, während so viele Millionen frommer Gläubigen für die schöne, aber falsche Idee ihres überirdischen Messias, als des wahren Gottessohnes von Natur, dem Tode sich unterzogen, daß sie, selber die wahren Gottmenschen, für einen von ihnen nur durch höhere Vollkommenheit verschiedenen Weisen und Lehrer als ihren gottmenschlichen Erlöser ihr Leben hingaben: das be-

---

folgende Stellen zu rechnen: Clem. Rom. ep. I. ad Cor. n. 46. (II Cor. n. 1.) Ignat. ad Rom. n. 3. ad Eph. n. 7. 18. ad Magn. n. 8. Herm. Past. l. III. simil. 12. Auctor ep. ad Diogn. n. 7. Constitt. Ap. III. 17. Cypr. ep. 56. 63. Schon um 192, zur Zeit als Theodotus von Byzanz auftrat, hatte der Apologet Miltiades in einer uns verlorengegangenen Schrift die Gottheit Christi vertheidigt. (Euseb. H. E. V. 28.) Einzelne unklare Fassungen, wie z. B. bei Justin (dial. c. Tryph. n. 128 ss.) und Athenagoras (leg. pro christ. n. 9.) zeigen, wie bereits oben erinnert ward (I. §. 8. N. 22.), Unklarheit in der Verdeutlichung und Vorstellung des näheren Verhältnisses der einzelnen Personen zu einander, keineswegs aber Unsicherheit und Unentschiedenheit im Dogma. Gegen die Modalisten und Patropassianer kämpften außer Origenes (vgl. die Stellen c. Cels. VIII. 12. Comm. XVII. in Matth. de princ. I. c. 1—3.) und Hippolytus (lib. c. Noët.) noch Novatian (de Trin.), Tertullian (adv. Prax.), die beiden Dionys (Fragmente bei Athanasius — Galland. t. III.). Diese sechs Kirchenlehrer stimmen vollkommen in der Trinitätslehre überein und nur des Origenes Orthodoxie ist seit Epiphanius (haer. 64. n. 14.) und Hieronymus (denen aber andere, wie Athan. de nic. syn. n. 27. Socr. H. E. VII. 6. Hilar. Pictav., entgegenstehen) beanstandet. Gewiß scheint uns, daß des Origenes Schriften soviel glänzende Zeugnisse für die kathol. Trinitätslehre enthalten, daß sie leicht die Zahl der unklaren und dem nächsten Wortsinne nach widersprechenden Stellen aufwägen dürften.

hauptete der antikirchliche Rationalismus ohne Scheu von jeher, und das um so dreister und nachdrücklicher, seit die heilige Schrift in den Händen seiner willkührlichen Ausleger in Mythen und poetischen Symbolen verschwimmt, und die Grundpfeiler des Christenthums selbst untergraben werden, so daß eine in's Einzelne gehende Polemik nicht mehr ausreicht, sondern dem systemlosen System des totalen Unglaubens mit seiner rein destruktiven Richtung gegenüber das durchweg cohärente System des wahren religiösen Glaubens mit seiner Tiefe und Allseitigkeit, erfaßt in dem großartigen Zusammenhang der positiven Thatsachen der göttlichen Offenbarung und durchgeführt nach seiner inneren Fülle und Erhabenheit, vermöge der es allen Bedürfnissen des Geistes wie des Herzens gleichmäßig entspricht, erfolgreich entgegentreten muß. Und darin liegt nun auch die wichtigste Aufgabe unserer neueren Theologie.

Betrachten wir nun, zu unserem Theologen zurückkehrend, seine Entwicklung der Theologie des Sohnes, die durch Vollständigkeit und Tiefe vor vielen Darstellungen der Väter sich auszeichnet, nach ihren wesentlichen Grundzügen: so stellt sich dieselbe in folgenden Wahrheiten dar.

I. Der Sohn Gottes, der Logos, ist wahrer Gott wie der Vater. Der Sohn ist der Logos,[8]) die Weisheit und die Kraft Gottes (Joh. 1, 1 ff. I Cor. 1, 24.). Gott war nie ohne Logos, ohne Weisheit, ohne Kraft; es ist daher der Sohn ewig und damit Gott. Johannes sagt es klar: Und Gott war das Wort (Joh. 1, 1.); dem Logos (Subjekt) gebührt das Prädikat: Gott [*Καὶ Θεὸς ἦν ὁ*

---

8) Schon die ältesten Kirchenschriftsteller, wie z. B. Athenagoras leg. pro christ. n. 10. brauchen nach dem Vorgange des Evangelisten Johannes (vgl. Joh. 1, 1 ff. I Joh. 1, 1 ff. Off. 19, 13. coll. 11—16.) *ὁ λόγος* und *ὁ υἱός* synonym als die zwei vornehmsten Bezeichnungen der zweiten göttlichen Hypostase.



λόγος].[9]) Er ist der, der da war, der ist und der kommen wird (Off. 1, 4.), der wahrhaft Seiende (ὁ ὄντως ὤν), Licht und Leben (Joh. 1, 4. 9.). Ihn redet der Vater selbst als Gott an (Hebr. 1, 8 ff.). Er und der Vater sind Eines (Joh. 10, 30.), was die Wesensgemeinschaft (τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας) bezeichnet.[10]) Er ist allwissend (Joh. 2, 25.) und handelt als allgebietender Herr. Besonders wird seine Gottheit im Johannes-Evangelium klar ausgesprochen, weßhalb Johannes von den Vätern vorzugsweise der Theolog und sein Evangelium die Theologie genannt wird.[11]) Schon im alten Bunde war die Gottheit des Messias als eigener göttlicher Person neben dem Vater verkündigt. Hieher gehört besonders Baruch 3, 36 ff.: „Gott ward auf Erden gesehen (erschien auf Erden; vgl. I Tim. 3, 16.) und verkehrte mit den Menschen" — eine Stelle, die von den Vätern sehr oft als Wort der heiligen Schrift zum Beweise der Gottheit des Sohnes gebraucht wird.[12]) Es

---

9) Naz. Or. XXIV. p. 430. XXXV. p. 573.

10) Naz. Or. XXIV. p. 430.

11) Cf. Basil. ad Joh. 1, 1. Greg. Nyss. Or. c. Eunom. IV. p. 533. Isid. Pelus. l. I. ep. 255. Euseb. H. E. III. 24. Joh. Damasc. de F. O. III. 15.

12) Cf. Hippolyt. c. Noët. — Clem. Alex. Paedag. III. 3. Cypr. l. testim. II. 5. Athenag. leg. pro chr. Lactant. epit. c. 46. Constitt. Apost. V. 20. Cyr. Hier. Catech. XI. n. 15. Athan. Or. II. c. Arian. Ambros. de fide I. 8. Amphiloch. in Natal. Or. I. §. 2. Didym. Alex. de Trin. I. 27. Eulog. Alex. in com. Psalm. Epiphan. haer. 67. n. 26. Idac. Clarus c. Varimund. Paulin. Nolan. ep. 38. ad Apr. Basil. c. Eunom. IV. Proclus Cpl. ep. ad Armen. Theodoret. dialog. inter orthod. et er. Anastas. Sinaita Or. III. de div. oecon. Hilar. de Trin. IV. 24. Chrys. in S. Phoeb., ferner Rufinus, Prokopius Gazäus u. A. m. Gregor von Nazianz beruft sich auf diese Stelle Or. IX. p. 156. u. Or. XXXIV. Wir haben hier zugleich

wäre unmöglich, alle hieher gehörigen Texte beider Testamente aufzuzählen.[13]) Die Kirchenlehrer haben stets des Sohnes Gottheit anerkannt und vertheidigt[14]) und bezeichneten ihn als Θεὸς ἐκ Θεοῦ.[13]) Dasselbe bestättigen auch die vielen Namen, die ihm beigelegt werden.[16])

auch ein glänzendes Zeugniß für den dogmatischen Gebrauch der deuterocanonischen Bücher.

13) S. Joh. 20, 30. 31. coll. 21, 25. Es ist aber nicht zu läugnen, daß einige der von unserem Theologen für die Gottheit des Sohnes angeführten Stellen öfters nicht beweisend und unglücklich gewählt sind; z. B. Isai. 41, 4., von Gregor Or. XXXV. p. 573. citirt. Die Vulgata liest: Quis haec operatus est et fecit vocans generationes ab exordio? Ego Dominus, primus et novissimus ego sum. Die LXX haben hier: ὁ καλῶν αὐτὴν (nämlich die Gerechtigkeit τὴν δικαιοσύνην, wovon V. 2., wie in der Vulg.: Justum) ἀπὸ γενεῶν ἀρχῆς. Hier hat eine andere Leseart ἀρχὴν (als principium). Dem hebr. Text aber (קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ) entspricht nur καλῶν γενεὰς ἀπ' ἀρχῆς. Obschon nun im Contexte vom Messias die Rede ist, so beweisen doch diese Worte in keinem Falle seine Gottheit. Ähnlich verhält es sich mit einigen anderen Texten.

14) Wir haben hiefür die ausführlicheren Nachweisungen bei Maran, Petav, Bullus, Ballerini, Bellarmin de Christo l. I. u. A.

15) Symb. Nic. und zwar Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ. Nach so unzweideutigen Ausdrücken sollte man es kaum für möglich halten, daß einige Gelehrte an dem sensus Ecclesiae nach dem Nicänum noch zweifeln konnten.

16) Wir werden unten die verschiedenen Namen des Sohnes zusammenstellen; hier wollen wir uns mit Hindeutung auf die in den prophetischen Stellen des A. B. enthaltenen begnügen. Hieher gehören besonders die Isai. 9, 6. angegebenen: der Bewunderungswürdige, der Rathgeber, der starke Gott (אֵל גִּבּוֹר), der Vater der Ewigkeit (אֲבִי־עַד), der Fürst des Friedens u. s. f., sowie der Name צֶמַח יְהוָה (Jer. 23, 5. Zach. 3, 8.; 6, 12. Jerem. 33, 15.); יְהוָה צִדְקֵנוּ Jehova justitia nostra Jer. 23, 6. vgl. Luk. 1, 78.

Ist aber der Sohn als wahrer Gott anzuerkennen, so entsteht die Frage, auf welche Weise er die Gottheit habe, ob aus sich oder von einem Andern. Hierauf antwortet das christliche Bekenntniß mit dem Satze:

II. Der Sohn ist ewig vom Vater gezeugt. Der Sohn fordert die Beziehung zum Vater; das Wort bezieht sich auf den, von dem es ausgeht. Der relative Sohnesname weist auf eine Descendenz hin; diese ist vermöge der Gottheit des Sohnes eine ewige. Ewig geht das Wort vom Vater aus; ewig ist der Sohn vom Vater gezeugt. Ex Patre natus ante omnia saecula. [17])

Diese ewige Zeugung lehrt der Apostel (Hebr. 1, 5 ff.) nach den Worten des Psalmisten (Ps. 2, 7.; 109 [110], 3. LXX.). Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt, [18]) sagt ihm der göttliche Vater. Das Verhältniß des Sohnes zum Vater übertrifft das aller Kreaturen unendlich; die Geschöpfe, selbst die Engel, können nicht für Erzeugte des Vaters gelten, sowie sie auch keine Anbetung erhalten (Hebr. 1, 4—6.). Er ist der Sohn im Gegensatze zu den Engeln, die im Vergleiche zu ihm nur Diener sind (das. 7. 8.); er ist wahrer (I Joh. 5, 20.), eigener (Röm. 8, 32.), eingeborener Sohn (Joh. 1, 14.) im Schooße des Vaters (das. V. 18.). Er war von Anfang an gezeugt [19]) und hat seine Herrlichkeit durch diese uranfängliche Zeugung, [20]) in Folge

17) Symbol. Nic. — Cplit.

18) Orig. in Joh. t. I. p. 31—33. bemerkt zu dieser Stelle: *λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ᾧ ἀεί ἐστι τὸ σήμερον· υἱός μου κ. τ. λ.* Cf. Augustin. in Ps. II. 7.

19) Naz. Or. XXXV. de Filio: *ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς γεγεννημένος.*

20) Naz. carm. arcan. t. II. p. 162.:

*Οἶδεν ὁ πατρὸς*
*Ἐκπεφυὼς μεγάλοιο θεοῦ λόγος· ἄχρονος υἱός,*
*Εἰκὼν ἀρχετύποιο, φύσις γενήτορος ἴση.*
*Πατρὸς γὰρ κλέος ἐστὶ πάϊς μέγας, ἐκ τοῦ φαάνθη*
*Ὡς μόνος οἶδε πατήρ τε καὶ ὃς πατρὸς ἐξεφαάνθη.*

deren ihm auch die wahre Doxologie gebührt (vgl. Joh. 5, 23.).[21])

Zwar läßt sich eine mehrfache Zeugung unterscheiden: es wird nämlich entweder Gleiches von Gleichem erzeugt oder von Verschiedenem Verschiedenes, oder von Gleichem Verschiedenes oder von Verschiedenem Gleiches.[22]) Allein Jeder weiß, daß nur die erste Art wahre und eigentliche Zeugung ist.[23]) Kommt also dem Vater wahre Zeugung zu, wie sie ihm zukommen muß, wenn er einen ächten, wahren, eigenen und eingeborenen, über alle Adoptivsöhne als natürlicher Sohn (οὐ θέσει, ἀλλὰ φύσει υἱός) unendlich erhabenen Sohn hat: so muß der Gezeugte gleichen Wesens mit dem Vater und aus seinem Wesen sein [ἐξ οὐσίας τοῦ πατρός].[24]) Der Sohn ist also dem Vater consubstantial. Dieses Wort ὁμοούσιος steht nicht selbst in der Schrift dem Wortlaut nach, aber es ist in ihr enthalten der Sache nach (πράγματι ἔγγραφον); es ist aus dem entnommen und abgeleitet, was in der Schrift wörtlich steht.[25])

Ist aber der durch wahre und ächte Zeugung aus dem Wesen des Vaters hervorgegangene Sohn diesem consubstantial

---

21) Cf. Naz. Or. XVII. p. 274. XVIII. 286. XXXV.

22) Naz. Or. XXXVII. de theol. V. p. 598. ἐκ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτά, ἐξ ἑτέρων ἕτερα, ἐξ ἑτέρων τὰ αὐτά, ἐξ αὐτῶν τὰ ἕτερα.

23) Das verlangt schon die seit den Peripatetikern häufige und besonders im Mittelalter gebräuchliche Definition der Zeugung: Generatio est origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturae. Cf. Elias Cret. Comm. in Or. I. Naz. Opp. t. II. B. p. 80.: Generatio proprie est, cum ex gignentis essentia id quod gignitur, genitori quantum ad essentiam simile producitur. So wird auch generatio propria dicta von der effectio, creatio, procreatio unterschieden.

24) Naz. Or. XXXV. p. 574 ss.

25) Naz. l. c. et Or. XXXVII. p. 606. Cf. Petav. de Trinit. Praefat. cap. I. §. 9.

und ist er Gott wie der Vater: dann ist er sicher nicht aus Nichts entstanden, und dieses von ihm zu behaupten wäre Gotteslästerung. Der Sohn ist also kein Geschöpf, ja er ist selber Schöpfer.[26]

Darnach ist nun die Zeugung selber näher zu bestimmen.

III. Diese göttliche Zeugung schließt eine reale und vollkommene Wesensmittheilung von Seite der ersten Hypostase an die zweite in sich. Die erste Hypostase erzeugt die zweite. Ist aber der Erzeugte dem Erzeugten gleichwesentlich, so setzt die Zeugung selbst eine reale, vollkommene und vollständige Mittheilung (perfecta communicatio) des göttlichen Wesens, so wie es der Vater besitzt.[27] Daher heißt es, daß der Sohn vom Vater empfängt (λαμβάνει); daher ist er Licht vom Lichte. Aber nicht nach dem Maße ertheilt der Vater die Gottheit;[28] der Vater liebt den Sohn und Alles gab er ihm in die Hand (Joh. 3, 34. 35.). Maßlos, d. h. unendlich ist die Mittheilung des Vaters an den Sohn; nichts ist ihm vorenthalten. Die Zeugung ist also ein innerer göttlicher Akt, in Folge dessen der Sohn mit dem Vater gemeinschaftlich die Eine Gottheit besitzt. Der Vater ist persona generans und principium proximum quod generat; die Gottheit ist principium remotum quo generat et quod generando communicat.[29]

---

26) Vgl. Isai. 9, 6. Joh. 1, 2. Hebr. 1, 4. ...

27) Vgl. Matth. 11, 27.; 28, 28. Joh. 17, 2.; 13, 3.; 16, 15. ...

28) Nicht mit Unrecht vermuthen Einige in Joh. 3, 34. eine Anspielung auf Is. 61, 1. Leicht aber läßt sich πνεῦμα bei Johannes = ἡ θεότης fassen. Die Schrift bezeichnet die zwei Naturen in Christo durch πνεῦμα und σάρξ (vgl. Röm. 1, 3. 4.; 9, 5. I Tim. 3, 16....), gerade wie durch μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου (Phil. 2, 6. 7.). Eine Gnadengabe des Geistes ist als solche stets beschränkt; ohne Maß hat ihn der, welcher das Ganze desselben hat, dem dieser ohne Rückhalt ertheilt ist.

29) Nicht aber formell, inwiefern es Zeugungs-Princip ist, sondern materiell, inwiefern es das dieser zu Grund liegende Wesen ist.

IV. Aus der Realität dieser Zeugung erhellt zugleich die Wirklichkeit des Erzeugers und des Erzeugten als zweier real geschiedenen Subsistenzen. Der Sohn ist 1) wahre Person, 2) nicht eine und dieselbe Person mit dem Vater. Der Sohn war im Anfang (Joh. 1, 1.), vor der Weltschöpfung (das. 17, 5.), im Vollbesitze seiner Herrlichkeit bei dem Vater, bei Gott (*πρὸς τὸν Θεόν*) als Gott (*ἦν Θεός* das. 1, 1.). Er schuf mit dem Vater gemeinsam die Welt [30]) und offenbarte später der Welt seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater. Der aber als Eingeborener (das. 3, 16.) keine Brüder hat und allein wahrhaft Gottes Sohn ist, [31]) der allein

---

30) *ὁ κόσμος* = *τὰ ἴδια* = *τὰ πάντα* Joh. 1, 3. 10. 11. *ὁ λόγος* = *ὁ υἱός* = *ὁ μονογένης* = *ζωή* = *φῶς* Joh. 1, 1—18. 34. 49.; 3, 16—19.

31) Es ist bloß eine schwache Einwendung des Rationalismus, wenn er behauptet, Christus werde nur in demselben Sinne Gottes Sohn genannt, wie Adam der Sohn Gottes (*Θεοῦ* sc. *υἱός* Luk. 3, 38.) heißt und wie alle Menschen es sind. Es ist dieses der schon in der Bulle Johannes XXII. 1329 verdammte Satz des Meister Ekkart: Prop. XII.: Quidquid dicit S. Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine. (Was die heilige Schrift gesprichet von Christo, das wird alles vor war geseit von einem jeglichen gottlicken Menschen.) Die Idee ist daher nicht neu und der Ruhm der Erfindung gebührt nicht unserem Jahrhundert. Abgesehen nun davon, daß nie im N. T. ein Anderer als Christus *ὁ υἱός* und *ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ* schlechtweg heißt, nie ein Anderer *ὁ γνήσιος*, *ὁ ἀληθής*, *ὁ ἴδιος*, *ὁ μονογένης υἱός* genannt wird, führt die Schrift selbst uns auf den großen und wesentlichen Unterschied unserer Gotteskindschaft und der Sohnschaft Jesu Christi. Gewiß ist der, welcher die Macht uns geben kann, Söhne Gottes zu werden (Joh. 1, 12.), in höherem Sinne der Sohn Gottes, als die es durch ihn werden; und der, welcher die Werke Satan's zerstört, ist eher Sohn Gottes, als der, welcher bloß die Sünde nicht thut und von ihrer Gewalt erst durch Jenen (Sohn per eminentiam) erlöst wird. Der Heiligende steht höher als die durch ihn geheiligt

Gott sah und im Schooße des Vaters war (Joh. 1, 18.), ist nicht der Vater, der Unsichtbare, d. h. nicht sichtbar Erschei-

werden. (Vgl. Joh. 1, 12. I Joh. 3, 8—10. Hebr. 2, 11. Eph. 1, 5—13. Col. 1, 14 ff.) Wir Menschen haben im Gnadenstande wohl die Sohnschaft Gottes, ja gewissermaßen auch eine Theilnahme an der göttlichen Natur (II Petr. 1, 4.); aber wir haben sie nach, durch und in Christus (Eph. 1, 5 ff.), und wenn wir auch in Christus ein neues Geschöpf werden, so bleiben wir doch immer Geschöpf. Ferner ist Christus unser Urbild, dem wir uns nähern müssen. Naz. Or. de Paschate XLI. p. 674.: *τῇ εἰκόνι τὸ, κατ' εἰκόνα ἀποδοῦμεν* (Imagini imaginis formam reddamus), *τιμήσωμεν τὸ ἀρχέτυπον*. Mit Recht sagt Ambrosius (in Luc. X. c. 22.: Solus Christus est plena imago Dei propter expressam in se paternae claritudinis unitatem. Justus autem homo ad imaginem Dei est: si propter imitandam divinae conversationis similitudinem mundum hunc Dei cognitione contemnat etc.« Christus ist das Urbild, das Ideal, dem wir nachstreben sollen (*γενώμεθα ὡς Χριστός* vgl. Phil. 2, 5.). Daher sagt der Theolog von Nazianz (l. c.): *γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτὸν, ἐπειδὴ κἀκεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος*. Liegt es nun in der Natur des Ideals, daß es nie ganz erreicht wird, so bleiben auch wir von der Erreichung stets ferne, wenn darunter die adäquate Abprägung des Urbildes verstanden wird; und streben darnach *σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Röm. 8, 29. I Cor. 15, 49.) zu werden. Das Reich, das wir uns erringen müssen, ist das Reich des Sohnes der Liebe Gottes (Col. 1, 13. *βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγαπῆς αὐτοῦ*), gerade sowie es Gottes Reich ist. Was für Christus Wirklichkeit ist, das ist für uns Idee und Aufgabe. In Christus ist die Gottheit reell und wesentlich, leibhaftig wohnt in ihm die Fülle der Gottheit (Col. 2, 9. *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*); in uns aber ist die Gottheit nur ideell und außerwesentlich, als accidens, naturae indebitum, supernaturale. Die *θεοποίησις ἀνθρώπων* hat zur causa efficiens den incarnirten Logos, der das Haupt und das Princip der Gesammtheit ist (Col. 1, 18. coll. V. 15—20. Eph. 1, 22. 23.; 4, 12—16. ...), zum terminus die menschliche Natur, und zwar zuerst in Christo, dem zweiten Adam, sekundär und *κατὰ μετοχὴν* in uns. Wie ein Individuum (Adam)

nende, sondern ein Anderer, das Gleichbild des Unsichtbaren, der auf Erden erschien (Joh. 1, 14.). Zwischen Vater und

an der Spitze des gefallenen Geschlechtes steht: so steht ein anderes (Christus) an der Spitze des erlösten; wie der erste Adam als auctor generationis gelten kann, so ist der zweite Adam der auctor regenerationis, selbst für den ersten Adam und für Alle und Jede des Geschlechtes. Er gab aber der Menschheit nicht etwa die ihr gebührende Menschenwürde zurück, sondern er gab ihr die über ihre Natur erhabene Gotteskindschaft wieder. Groß ist sonach der Unterschied zwischen der Sohneswürde Christi, seiner Gottheit, und zwischen unserer Gotteskindschaft, unserer Vergöttlichung. Arius hob ihn auf, da er sagte (Thalia apud Athanas. Or. II. c. Arian. n. 9.): *καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη .... χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις.* In Christus ist aber zugleich das vergöttlichende Princip und der Anfang der Vergöttlichung (primogenitura). Er ist nicht etwa der Erste der zur adoptiven Sohnschaft Gottes Zugelassenen, sondern der Urheber und Verleiher dieser Sohnschaft, der Schöpfer und Begründer des neuen und übernatürlichen Gnadenlebens (Athan. Or. I. c. Ar. n. 39.). Nur die Gottheit selbst kann zur Gottheit erheben. Daher sagt unser Theolog, Gottheit und Menschheit vergleichend (Or. XLIII. p. 682.): *τὸ μὲν ἐθέωσε* (divinitas) *τὸ δὲ ἐθεώθη* (humanitas). Will nun Strauß (Leben Jesu Ausg. 2. Bd. II. S. 739.) die ganze Menschheit als die Verwirklichung der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur erfaßt wissen, so daß alle von der Kirche Christo beigelegte Prädikate die ganze Menschheit als ihr Subjekt erkennen müssen und die Menschheit eben der Mensch gewordene Gott ist: so geht er eben schon von falschen Annahmen und Begriffen aus, und faßt den Grund dieser Deifikation der Menschen durch und durch unrichtig; denn in der Bibel sind nicht die Menschen als solche und daher auch nicht alle Menschen als an der *θεοποίησις* Antheil habend gesetzt, sondern nur die Gerechten, die Erlösten und Gerechtfertigten; ja das ist gerade das Hauptthema mehrerer paulinischen Briefe, mit aller Schärfe hervorzuheben, was die Menschen vor und ohne Wiedergeburt sind und was sie durch dieselbe werden in Christo (vgl. Col. 1, 21. 22. Eph. 2, 13. ...). Weiter vermengt Strauß die ectypa mit dem archetypon, von welchem letzteren der Mensch

Sohn findet Ich und Du Statt (vgl. Joh. 11, 41. 42.; 17, 1 ff.), daher sind es zwei selbstständige Ichheiten. Der Sohn ist nicht der Vater und der Vater nicht der Sohn. Und so ist auch der Sohn nicht der Geist; dieser empfängt von ihm und gibt ihm Zeugniß; kommt nach ihm, ist ein Anderer (ἄλλος).

Gegen die Theologie des Sohnes erhob sich der Arianismus und bestritt sie nach allen Kräften mit [besonders aristotelischer] [32]) Philosophie, mit Schrift und Tradition. Letztere war aber nicht die öffentliche und beglaubigte Überlieferungslehre der Kirche, sondern eine geheime, der kirchlichen Autorität verborgene und nur von wenigen Auserwählten fortgepflanzte Erblehre, welche, weil ohne Zeugen und ohne Beweis, alles Gewichtes entbehrte. [33]) Hier sind nun vor Allem die philosophischen Bedenken der Arianer zu würdigen. [34])

nur ein Analogon, ein Abbild (conformis) werden kann, vermengt den terminus deificationis mit dem principium deificans in pantheistischer Confusion, sowie endlich die abstrakte Idee in ihrer Vollkommenheit mit deren concretem Sein in bestimmter Weise. Er macht mit Einem Worte die reelle Vermittelung zwischen Gottheit und Menschheit durch den Theanthropen zu einer rein ideellen und logischen, sowie die objektive Offenbarung Gottes in Christo zu einer subjektiven Darstellung und Erscheinung.

32) Vgl. Baur Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes I. S. 387. Über Arius s. Socr. H. E. I. 5. Sozom. H. E. I. 15.

33) Eunomius, obschon meist mit dialektischen Waffen kämpfend (cf. Rufin. H. E. I. 25.) beruft sich zuletzt doch immer auf die Geheimtradition weniger, aber auserlesener Lehrer. So bei Basilius adv. Eunom. l. III. init. Ähnlich machten auch frühere Häretiker ihre Pseudoparadosis geltend. Cf. Iren. adv. haer. II. 27. n. 2. Tertull. de praescr. haer. c. 25.

34) Es wird zwar hierbei nicht zu vermeiden sein, daß manches bereits Erörterte hier wiederkehrt, so namentlich was oben bei der Lehre von Gott dem Vater über die Zeugung aus Gregor vorgebracht

Zunächst beutete die Schule des Arius den Begriff der Zeugung in seiner materiellen Fassung aus. Jede Zeugung, hieß es, setzt ein Leiden und so fordert auch die Zeugung Gottes einen passiven Zustand, eine Erregung, einen Affekt. — Ihr habt Recht, entgegnet ihnen Gregorius, wenn die Zeugung eine körperlich organische, eine menschliche ist (wie die aus Maria war), habt aber Unrecht, wenn sie eine unkörperliche und eine geistige Thätigkeit ist, wie die des Wortes, das bei Gott war. [35]) Höret ihr vom Sohne Gottes, so müsset ihr auch eine Gottes würdige Zeugung denken, die frei von jedem Leiden und jeder Gemüthserregung (*ἐμπάϑης*) ist. Die Zeugung des Wortes dem Geiste nach (*κατὰ τὸ πνεῦμα*) ist wohl zu unterscheiden von der fleischlichen (*κατὰ σαρκά*). Der Sohn Gottes ist in Wahrheit gezeugt, und zwar von Ewigkeit [*ἀληϑῶς καὶ ἀϊδίως γεγεννημένος*], [36])

ward; allein es werden nicht dieselben Stellen Gregor's wiederkehren, sondern andere, die wir ungern aus der Darstellung weggelassen hätten, die aber auch bei zu großer Anhäufung mehrerer fast das Gleiche sagenden Texte leicht ermüden konnten. Wiederholungen derselben Gedanken und Worte sind bei Gregor sehr häufig, und wir scheuen es nicht, besonders jene Sätze bemerklich zu machen, die unserem Theologen von besonderem Gewichte zu sein scheinen. Übrigens werden meist die später entweder wörtlich angeführten oder in die Darstellung verwebten Texte die früher gegebenen mehrfach erweitern und vervollständigen, weßhalb dieser kleine Mangel gewiß Entschuldigung beanspruchen darf.

35) Naz. Or. XXIII. p. 422. Cf. Hippolyt. c. Noët. c. 16. Athanas. de syn. n. 16.

36) Die Arianer läugneten nicht bloß die Ewigkeit der Zeugung des Sohnes, sondern auch deren Realität als wahre Zeugung, indem sie *γεννᾶν* = *κτίζειν* = *ποιεῖν* setzten. Eigentlich und logisch betrachtet ist *ποιεῖν* der allgemeinste Begriff, das genus, Hervorbringen überhaupt; *κτίζειν* und *γεννᾶν* sind zwei in ihrem Begriff gänzlich geschiedene species, die auch die Väter seit dem vierten Jahrhundert meistens unterscheiden, während sie *κτίζειν* und *ποιεῖν* promiscue gebrauchen. Der Ausdruck *κτίσμα* geht also nur *κατα-*

aber nicht körperlich und fleischlich (*οὐχ ὑλικῶς δὲ καὶ σαρκικῶς*). Wie der Sohn ewig ist und alle Zeiten umfaßt (Off. 4, 8. Js. 9, 6.), so ist auch seine Zeugung ewig; [37]) und wie der Sohn als Wort Geist ist, so ist auch seine Zeugung eine dem Geiste entsprechende. Nebstdem wäre noch mit weit mehr Grund, als bei der Zeugung des Sohnes, ein Leiden bei der Schöpfung zu befürchten, da durch diese erst Gott zu materiellen und fleischlichen Wesen herabsteigt. [38])

Weiter sagte Eunomius: Der Vater zeugte den Sohn entweder wider seinen Willen und dann ist ihm Gewalt angethan worden (*τετυράννηται*), und dann ist der Vater nicht Gott; oder er zeugte ihn wollend; dann ist er der Sohn seines Willens, gleichwie die übrigen Geschöpfe. [39]) — Leicht aber kehrt gegen den gewandten Gegner der gewandtere Theolog die Spitze und fragt ihn (*κατ' ἄνθρωπον*): Bist du gegen den Willen deines Vaters gezeugt oder mit ihm? Im ersten Falle ward ihm Gewalt angethan und wer hat ihn dann gezwungen? Sicher nicht die Natur, die enthaltsam und mäßig ist. Bist du aber mit seinem Willen gezeugt, dann bist du der Sohn seines Willens und nicht der Sohn deines Vaters, mit ihm von gleichem Wesen. Ferner Gott erschuf die Welt (und ist der Sohn Geschöpf, auch den Sohn) freiwillig oder gezwungen. Wenn gezwungen, sage, wer ihn dazu genöthigt. Wenn freiwillig, dann ist nur der Wille, nicht Gott selbst der Schöpfer. Noch mehr: Der Vater ist entweder mit seinem Willen Gott, und dann sage mir, wann er angefangen,

---

*χρηστικῶς* und uneigentlich auf den Sohn. Cf. Bullus Defens. fid. nic. Sect. III. c. 9.

37) Origen. homil. IX. in Jerem. t. 3. p. 181. *Οὐχὶ ἐγέννησε ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ· ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν.*

38) Naz. Or. XIII. p. 209.

39) Naz. Or. XXXV. p. 564. 565. (XXIX. p. 526. 527. edit. Clemencet.)

das zu wollen, oder gegen seinen Willen, und dann sage, wer ihn gezwungen, Gott zu sein.[40]) Das letztere dieser Argumente, welche die einseitige Sophistik des Gegners ganz in ihrem wahren Lichte zu zeigen geeignet sind, geht der direkten Lösung schon näher. Gott ist Gott durch seine Naturnothwendigkeit; er trägt den Grund seines Seins und seines Gottseins in sich selber, und sein Wille ist hiebei nur voluntas concomitans, nicht antecedens. Ebenso zeugt er den Sohn durch die naturalis foecunditas und sein Wille ist nur per rationem concomitantiae dabei betheiligt oder als voluntas consequens.[41]). Aber, könnte man mit Ullmann[42]) sagen, Gregor hütete sich, die Erzeugung des Sohnes als eine Art von göttlicher Naturnothwendigkeit darzustellen[43]) und dieselbe ohne oder gar gegen den Willen des Vaters erfolgen zu lassen. Allerdings wenn diese Nothwendigkeit ihm einen äußeren Zwang (βία) auferlegte und den Zeugungsakt zu einem unfreiwilligen (ἀκούσιον) machte, nicht aber wenn eine innere Nothwendigkeit seines naturgemäßen Wollens ihn diesen Zeugungsakt setzen läßt, ist derselbe als unwürdige Vorstellung abzuweisen. Überhaupt haben die Väter Scheu, den Erzeuger bei der Zeugung als invitus und coactus zu denken; und das mit

40) Naz. l. c.

41) Cf. Thom. Aquin. Summa p. 1. q. 41. a. 2.

42) Ullmann Gregor v. Naz. der Theologe S. 367.

43) Und doch sagt Gregor l. c. der Vater sei κατὰ φύσιν Vater, nicht κατὰ βούλησιν. Er kann also nicht jede Naturnothwendigkeit damit ausschließen wollen; vielmehr faßt er Willen und Natur im Vater als stets vereint. Pater generat cum voluntate, sed non ex voluntate. Was die formelle Seite des eunomianischen Sophisma betrifft, so macht der Theologe bemerklich, daß der Disjunktivsatz zwei conträr entgegengesetzte Glieder enthält und nur ein contradiktorischer Gegensatz ihm Geltung verschaffen könnte in der Fassung: Der Vater zeugt den Sohn entweder durch den Willen oder nicht durch den Willen, entweder nach seiner Natur, oder nicht nach seiner Natur.

Recht. Der Sohn der Liebe, aber nicht der bloß freien, sondern der wesensnothwendigen Liebe des Vaters (Joh. 17, 24.) ist dessen Wohlgefallen (Luk. 3, 22.), und so kann auch der väterliche Wille von des Sohnes Zeugung nicht ausgeschlossen sein, sobald diese nicht bloß physischer Prozeß sein soll. Freiheit und Nothwendigkeit sind in der göttlichen Natur vereint. Der Satz: Filius est ex voluntate genitus ist falsch im exklusiven und privativen Sinn, wenn das ἐκ τῆς οὐσίας damit geläugnet werden soll, sowie in jenem Sinn, als wäre der Wille zwischen der Substanz des Vaters und dem Sohne in der Mitte und der formelle Wille des Ersteren des Letzteren Seinsgrund und Ursache. Der Vater erzeugt den Sohn mit der Natur und mit dem Willen; er ist Vater durch seine Natur und das will er sein, geradeso wie er auch Gott sein will. Doch wie kann ein Mensch — schließt Gregorius — der nicht einmal seine eigene Zeugung versteht, die des Wortes erklären wollen? [44])

Ein sehr beliebter Einwurf der Gegner war zuletzt auch das berühmte Sophisma des Arius [45]): „Entweder zeugte der Vater den Seienden oder den Nichtseienden." [46]) Im ersten Falle wozu die Zeugung? Im zweiten aber ist der Sohn Geschöpf, weil aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων). Hier kann keine von beiden Annahmen zugelassen werden; denn Sein und Gezeugtsein fallen hier zusammen [47]). Wie der Sohn immer war, so war er auch immer Sohn, d. h. immer gezeugt. Besteht aber Eunomius auf seinen dialektischen Annahmen und Voraussetzungen (διαλεκτικαὶ ὑπολήψεις): so erlaube er nur die Frage: Ist

44) Naz. l. c.

45) Cf. Basil. c. Eunom. II. 14. coll. 11 ss. Naz. l. c.

46) ὄντα οὖν γεγέννηκεν ἢ οὐκ ὄντα. Naz. Or. XXXV. p. 568. 569. ed. Colon. XXIX. edit. Clemenc.

47) Naz. ibid.: ἐνταῦθα σύνδρομον τῷ εἶναι τὸ γεγεννῆσθαι καὶ ἀπ' ἀρχῆς.

die Zeit in der Zeit oder nicht in der Zeit? Behauptet er das Erstere, so soll er sagen, in welcher Zeit. Wählt er das Zweite, so setzt er eine zeitlose Zeit. Der Sohn ist von Ewigkeit und ist auch von Ewigkeit gezeugt, jenes weil er Gott, dieses weil er Sohn ist. Die Grundvoraussetzung ist falsch, weil sie den Sohn in die Zeit setzt, der doch über der Zeit steht. Sagt Eunomius ferner: Weil Gezeugt- und Unerzeugtsein nicht dasselbe (οὐ ταυτόν) ist: so können auch Vater und Sohn nicht gleichen Wesens sein,[48] so geht er von der falschen (schon mehrmals zurückgewiesenen) Annahme aus, das Gezeugt- oder Unerzeugtsein sei das Wesen, da es doch offenbar nur die Subsistenzweise angibt, die bei voller Wesensgleichheit verschieden sein kann. Adam ward allein von Gott geschaffen und nicht erzeugt, wie seine Söhne und alle seine Nachkommen; hatte er deßhalb ein anderes Wesen als diese, war er weniger Mensch? Das Wort ἀγέννητος bezeichnet nicht das Wesen, sondern verneint nur (als negative Bestimmung), daß der Vater das Wesen von einem Andern habe. Unerzeugt und Erzeugt sind sich entgegengesetzt wie der Mangel einer Beziehung und die Beziehung selbst, sind Unterschiede am Wesen, nicht Unterschiede des Wesens. Ein defectus relationis ist kein defectus essentiae. Ebenso wenig kann man umgekehrt schließen: Ist der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater, so muß er ungezeugt sein. Das wäre nur dann wahr, wenn die Agennesie das Wesen Gottes wäre (εἴπερ οὐσιά τοῦ Θεοῦ τὸ ἀγεννήσιον). Ja zum Unterschiede

---

48) So spricht sich auch Arius aus ep. ad Euseb. Nicomed. apud Epiphan., haer. 69. §. 6. Theodoret. H. E. I. 4. *Διωκόμεθα ὅτι εἴπαμεν· ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός· ὁ δὲ Θεὸς ἄναρχός ἐστι. διὰ τοῦτο διωκόμεθα.* Über eine andere Fassung des Arguments des Arius: „Entweder war der Sohn, ehe er Sohn war oder er war nicht vor seiner Zeugung," spricht sich Gregor (l. c.) ebenfalls aus, und zeigt, wie in ähnlicher Weise absurde Folgerungen gegen die Gottheit des Vaters gemacht werden könnten.

von der Schöpfung liegt in der Zeugung gerade die Wesensgleichheit; erstere hat ein niedrigeres Wesen, eine Wirkung von anderer Natur zum terminus, die Zeugung aber bringt ein gleichartiges und gleichwesentliches Sein hervor. [49])

### b. Die Ökonomie des Sohnes.

Von diesem Sohne Gottes lehrt uns der Glaube weiter, daß derselbe zur Erlösung der Welt in der Zeit Fleisch annahm, und in Einer Person die göttliche und die menschliche Natur vereinte. Die heilige Schrift spricht nicht bloß von des Sohnes Größe und Herrlichkeit; sie spricht auch von seinem Gehorsam und seiner Erniedrigung. Daher der Canon: die erhabenen Aussprüche der Bibel über den Sohn Gottes sind auf die höhere, über Leiden und Materie stehende Natur zu beziehen; die niedrigen Ausdrücke hingegen auf seine Erniedrigung und Selbstentäußerung, durch die er Fleisch annahm und Mensch ward, nachher aber erhöht wurde. [50]) So ist der *λόγος τῆς θείας φύσεως* von dem *λόγος τῆς οἰκονομίας* (ratio theologiae et ratio oeconomiae) zu unterscheiden. Was er war, nämlich Gottes Sohn, das blieb er; was er nicht war, das nahm er dazu an. Er ist geboren worden; aber er war auch schon vorher geboren; von einem Weibe zwar (Röm. 1, 3.), aber von einer Jungfrau ward er geboren; jenes ist menschlich, dieses göttlich. Ohne Vater ist er auf Erden

---

49) Naz. l. c. Cf. Basil. c. Eunom. l. I. p. 17. Augustin. ep. 238. 239. 241. 170. edit. Venet. 1729.

50) Naz. Or. XXXV. p. 574. edit. Colon.; XXIX. p. 537. ed. Clemenc. 18.: *Ἑνὶ δὲ κεφαλαίῳ τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι καὶ τῇ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος· τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθετῷ καὶ τῷ διά σε κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι, εἶτα καὶ ὑψωθέντι.* Dieselbe Regel geben Justin. dial. c. Tryph. n. 32. Amphiloch. Orat. I. §. 2 ss.; Theodoret. anathemat. adv. Cyr. n. IV. erkennt sie ebenfalls an. Die Glaubenslehre von der Ökonomie des Sohnes gibt Gregor Or. XL. p. 671. kurz und gedrängt.

geboren; ohne Mutter war er in der Ewigkeit gezeugt.[51]) Insofern er das Wort ist, ist er weder gehorsam noch ungehorsam;[52]) insofern er Fleisch gewordenes Wort ist, war er gehorsam, und zwar bis zum Tode des Kreuzes (Phil. 2, 5—9.). Das Wort ward Fleisch (Joh. 1, 14.), ohne dabei seine Herrlichkeit einzubüßen, sondern es offenbarte sie auch im und am Fleische als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater. Es war vor Johannes seiner göttlichen Natur nach; es war nach Johannes in Bezug auf die Menschheit (Joh. 1, 15. 27.). Diese so erniedrigte Gottheit [θεότης κενωθεῖσα][53])

51) Naz. l. c. Ὁ μὲν ἦν (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) διέμεινεν· ὃ δὲ οὐκ ἦν (ἄνθρωπος) προςέλαβεν. ... Ἐγεννήθη μὲν, ἀλλὰ καὶ ἐγεγέννητο (genitus fuerat) ἐκ γυναικὸς μὲν, ἀλλὰ καὶ παρθένου· τοῦτο ἀνθρώπινον· ἐκεῖνο θεῖον· ἀπάτωρ ἐντεῦθεν καὶ ἀμήτωρ ἐκεῖθεν.

52) Naz. Or. XXXVI. ὡς μὲν γὰρ λόγος οὔτε ὑπήκοος οὔτε ἀνήκοος. Cf. Ephrem Opp. graec. t. II. serm. adv. haeret. p. 263 ss. Viele Väter sagen, der Sohn diene dem Vater bei der Weltschöpfung und vollziehe desselben Anordnung; aber nur zur Bezeichnung seines Verhältnisses zu diesem und ohne Beeinträchtigung seiner Consubstantialität. Nach Gregor (Or. XXXVI. p. 584.) wirkt der Sohn οὐ δουλικῶς, οὔτ' ἀμαθῶς, ἀλλ' ἐπιστημονικῶς τε καὶ δεσποτικῶς, καὶ οἰκειότερον εἰπεῖν, πατρικῶς d. i. auf dieselbe Art wie der Vater nach Joh. 5, 17. 19.

53) Über den Ausdruck: exinanita Deitas vgl. Eliae Cretens. Comment. in Or. I. Opp. Naz. t. II. p. 47 ss.: »Ipse Dei Sermo, ut ait D. Maximus, totus essentia plane existens (Deus quippe est ac defectus omnis expers hypostasis, utpote Filius) modo, qui nullis verbis explicari potest, ac citra ullam diminutionem exinanitus, totus homo factus, duarum naturarum, hoc est: increatae et creatae, impatibilis et patibilis, idem hypostasis erat, naturales omnes eorum, quorum hypostasis erat, rationes citra ullam exceptionem suscipiens.« Kurz und schön sagt Gregorius Illiberitanus tractat. de fide (fälschlich dem Gregor von Nazianz zugeschrieben, daher inter Opp. Naz. edit. Colon. t. I. Orat. XLIX. p. 136 ss.): »Qui Filius Dei, cum hominem induit, non statum vertit, non ordinem perdidit;

sehen wir in Jesus Christus, unserem Herrn (ὁ κύριος), dem die κυριολογία zukommt. Er, der im Himmel war[54]) und von oben herabstieg (Joh. 3, 13. 16. 31.), ist über Alle erhaben, als wahrer Sohn Gottes vom Täufer und von Nathanael erkannt (Joh. 1, 34. 54.).\

Jesus Christus war der wahre, der verheißene Messias, der Retter seines Volkes, ja der ganzen Welt. Durch die Erlösung hatte er Vaterrechte auf uns erhalten; er aber wollte unser Bruder sein.[55]) Es mußte der, durch den und um dessentwillen Alles ist [Hebr. 2, 10.], [56]), der viele Söhne zur

non substantiam immutavit; sed indumento ejusdem corporis aeterno claritatis suae lumine illustrato, virtute ad nos per tramitem corporis ejus lux sancti spiritus et aeternae vitae gratia redundavit; quem etsi passum credimus et sepultum, sed homo ille Deus est, quem Filius Dei induit (in dem Ausdruck hominem induere steht concretum pro abstracto, und der ganze Context zeigt, wie weit der Verfasser von nestorianischen Ideen fern ist), quem suscepit, quem portavit. Sed quia totum ad auctorem referebatur, quidquid ille homo patiebatur, ideo mors et passio Domini dicebatur. Etenim in Christo, sicut gemina et duplex, divina sc. humanaque substantia, ita una eademque persona. Sed constat, immortale esse quod Dei est; hominis quod caducum.« Es ist daher Beides von Christo ausgesagt: Göttliches und Menschliches, und die Person ist das subjectum attributionis; aber Beides wird in verschiedener Beziehung gesagt, je nach Verschiedenheit der Natur. Cf. Thom. Aqu. c. Gent. l. IV. c. 39.: »Quantum ad id de quo praedicantur, non est distinctio facienda; quantum autem ad id secundum quod praedicantur, distinctio est facienda.«

54) ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ Joh. 3, 3. dem Schriftgebrauch gemäß = ὁ Θεός. Vgl. Matth. 6, 9. ... Ps. 2, 4. ...

55) Naz. Orat. XLIII. p. 701. Σὸς ἀδελφὸς ἐγένετο — Θεὸς ὢν καὶ δεσπότης.

56) Das δι' ὃν τὰ πάντα ist schon eine Widerlegung der arianischen Ansicht vom Sohne, die gerade umgekehrt den Sohn wegen des Weltalls geworden sein läßt, und nicht die Welt wegen des Sohnes.\

Glorie hinaufführte, durch Leiden den Urheber des Heils vollenden; Er, der heiligt, und die, welche geheiligt werden, sie Alle sind aus Einem, und so scheute Christus sich nicht, uns Brüder zu nennen [Hebr. 2, 11 ff.].[57]) Dem Vater consubstantial durch die ewige Zeugung ist er es auch uns durch die Geburt aus der Jungfrau. Eine Mischung von Gerechtigkeit und Milde war der Zustand der Menschen nach dem Sündenfall, während das Loos der gefallenen Engel allein durch die Gerechtigkeit bestimmt ward.[58]) Die Barmherzigkeit siegte vollständig und stieg selbst zu uns herab und machte uns zu Söhnen Gottes dem Namen wie der That nach (I Joh. 3, 1.) zu Adoptivsöhnen, wie er der natürliche Sohn ist, durch die Gnade, wie er es von Natur ist, als alleiniger Sohn aus dem Vater allein auf eine nur ihm eigenthümliche Weise (*μόνος καὶ μόνου καὶ μόνως*) erzeugt.[59])

Uns zu der durch unsere Schuld verlorenen Sohnschaft [*υἱοθεσία*][60]) wieder hinzuführen, dahin zielte das Gesetz, dahin die Propheten, dahin Christus, der Vollender und das Ziel des geistigen Gesetzes; dahin die Selbstentäußerung der Gottheit, dahin die Annahme des Fleisches; dahin jene neue Mischung: Gott und Mensch; Eines aus Beidem und beides durch Eines.[61]) Der war, ward; der Unerschaffene wird

57) Vgl. noch Joh. 15, 15. Matth. 28, 10.... Ps. 21, 23.; 17, 3. Jsai. 8, 18.

58) Naz. Or. XVI. p. 264. 265. XXIX et XXIII. p. 421.

59) Naz. Or. XXIII. p. 421. 422.

60) Naz. Or. XXXVI. p. 582.

61) Naz. Or. I. p. 11. *Τοῦτο ἡμῖν ὁ παιδαγωγὸς βούλεται νόμος* (cf. Gal. 3, 24.)· *τοῦτο ὁ τοῦ πνευματικοῦ* (Gegensatz zu *παιδαγωγός* cf. I Cor. 3, 1 ff.) *νόμου τελειωτὴς καὶ τὸ τέλος; τὸ* (i. e. *ὅ ἐστιν*) *Χριστός. τοῦτο ἡ κενωθεῖσα θεότης· τοῦτο ἡ προςληφθεῖσα σάρξ· τοῦτο ἡ καινὴ μίξις· θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἓν ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα.* Der Ausdruck *καινὴ μίξις* für die *ἐνσάρκωσις τοῦ λόγου* kehrt mehrmals wieder bei Gregor; z. B. carm. var. t. II. p. 45. v. 155 ss.: *καινὴ δ' ἔπλετο*

erschaffen; der Unerfaßbare in einen kleinen Raum eingeengt; der Andere bereichert wird arm; der voll ist wird leer. Welches Geheimniß umgibt mich! [62]) Das ist ein neues Geheimniß, das mich angeht (*καινὸν περὶ ἐμέ μυστήριον*). Ich bin klein und doch groß, niedrig und erhaben, sterblich und unsterblich, irdisch und himmlisch; jenes mit der niederen Welt, dieses mit Gott, jenes am Fleische, dieses am Geiste. Mit Christus soll ich erben, Gottes Sohn sein, ja Gott selbst! [63]) Das göttliche Ebenbild habe ich empfangen, aber nicht bewahrt; Christus aber nahm mein Fleisch an, um dem Ebenbilde Heil und Rettung, dem Fleische Unsterblichkeit zu verleihen, um einen neuen Bund mit uns zu schließen, der weit bewunderungswürdiger ist als der erste. [64])

Deßhalb nun vereinte sich die Gottheit mit dem Fleische unter Vermittlung der (menschlichen) Seele und das, was unter sich getrennt und geschieden war, wurde durch die Verwandtschaft des Vermittelnden zu beiden Theilen innig verbunden,

---

*μίξις.* Or. XLII. p. 682. *ὢ τῆς καινῆς μίξεως, ὢ τῆς παραδόξου κράσεως!* Dieselbe Stelle auch Or. XXXVIII. p. 620. Ebenso wird auch *καινὴ ἀνάκρασις* gebraucht Or. XXIV. p. 429. „Caute et apte, commentirt Elias zu letzterer Stelle, vocem *ἀνάκρασιν* adhibuit. Quoniam enim mixtio proprie de iis rebus dicitur, quae dividuntur et confusionis expertes sunt, velut de tritico et hordeo; temperatio autem de iis quae dividi non possunt et confunduntur, velut de vino et aqua: porro in duarum Christi naturarum concursione nec simpliciter mixtionem dicere licet, propterea quod ex quo semel coierunt, indivisibiles postea manserunt, nec rursus temperationem, quia confusionis expertes ac per se ambae incolumes servatae sunt, merito proinde novam quoque prorsus hanc temperationem esse ait." Die Väter vor Eutyches brauchen übrigens *μίξις, κράσις, ἀνάκρασις* u. s. f. sowie *ἕνωσις, συναφεία* u. s. f. synonym, da noch kein Grund zu ängstlicher Wortwahl vorlag.

62) Naz. Or. XXXVIII. p. 620. XLII. p. 682.

63) Naz. Or. X. p. 175.

64) Naz. Or. XXXVIII. p. 620. XLII. p. 682.

und [illegible]ung wegen Aller und wegen des Einen Stammvat[illegible] Eines zusammen: die Seele um jener Seele willen, die ungehorsam war, das Fleisch um jenes Fleisches willen, das der Begierde der Seele folgte und mit ihr verurtheilt ward; Christus endlich um des Adam willen, nämlich der über alle Sünden unendlich erhaben war, um desjenigen willen, der unter der Sünde stand. Deßhalb ward das Neue an die Stelle des Alten gesetzt und durch das Leiden der, welcher gelitten hatte, in seinen früheren Zustand zurückgebracht; für jedes von den irdischen Dingen ward jedwedes von dem, das über uns steht, zurückgegeben; und so entstand ein neues Mysterium: die Heilsökonomie, die durch Erbarmen und Menschenliebe für den durch Ungehorsam Gefallenen begründet ward. Daher das Werden [65]) und die Jungfrau, die Krippe und Bethlehem; das Werden (die Geburt) um der Schöpfung willen, die Jungfrau um des Weibes willen, Bethlehem für Eden, die Krippe für das Paradies; kleine und sichtbare Dinge für große und unsichtbare. Daher der Engel Preisgesang und der Magier Huldigung zum Zeichen der Zerstörung des Götzendienstes; daher der Sieg über den einst siegreichen Versucher. [66]) Daher Holz gegen Holz, Hand gegen Hand; hier die Hand mit Enthaltsamkeit ausgestreckt gegen jene, die mit Lüsternheit ausgestreckt war; hier die Hand mit Nägeln angeheftet gegen jene, die frech umhertastet; hier die Hand, welche die Gränzen der Erde verbindet, gegen jene, die aus dem Paradies vertrieb. Daher Erhebung gegen den Fall, Essig und Galle gegen Sinnlichkeit und Gaumenlust; eine Dornenkrone gegen die schlecht geführte Herrschaft; Tod gegen Tod; Finsterniß um des Lichtes willen; Begräbniß gegen die Rückkehr zum Staube und Auferstehung für die Auferstehung. Dieses Alles diente zu einem göttlichen Unterrichte und zur Arznei

65) Ibid. (γένεσις, nicht γέννησις generatio, wie die älteren lateinischen Übersetzungen haben.)

66) Naz. Or. I. p. 11. 12.

für unsere Krankheiten, führte den alten Adam [illegible] von wo er selbst sich ausgetrieben, und hin zu jen[illegible] holze, von dem ein unzeitiger und unerlaubter Genuß un[illegible]fernt.[67]) Erfüllt hat Er sein Versprechen, der da gesagt hat: Siehe, ich komme und ich werde in deiner Mitte wohnen, Tochter Sion! (Zach. 2, 10.) Unser Elend mußte eine so große Hilfe haben; je größer das Bedürfniß war, desto stärker mußte das Heilmittel sein. Darum ward der Sohn Gottes Mensch, vollkommener Mensch, nur die Sünde ausgenommen.[68])

So erscheint Jesus als **Wiederhersteller** — reparator generis humani. Die Menschwerdung des Logos ist eine neue Menschenschöpfung.[69]) Das schöpferische Wort, zugleich unser Fürsprecher und Sachwalter,[70]) hat uns die Wiedergeburt verliehen. Er, der Erlöser und Gebieter aller Dinge, der Weltschöpfer und Weltregierer, jenes Wort des Vaters, der Friedensstifter und Hohepriester, der mit dem Vater den himmlischen Thron theilt, hat sich für uns, die wir sein Ebenbild entehrt hatten[71]) und nach unserem tiefen Fall das er-

67) **Naz.** l. c. *Ταῦτα πάντα παιδαγωγία τις ἦν περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἀσθενείας ἰατρεία τῆς ἡμετέρας, τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ, ὅθεν ἐξέπεσεν, ἐπανάγουσα καὶ τῷ ξυλῷ τῆς ζωῆς* (Gen. 2, 9.) *προσάγουσα, οὗ τὸ ξύλον ἡμᾶς τῆς γνώσεως οὐ κατὰ καιρὸν οὐδὲ ἐπιτηδείως μεταληφθὲν* (Gen. 3, 6.) *ἠλλοτρίωσεν.* Cf. Or. XLII. p. 681. **Iren.** adv. haer. V. 16. 13. **Augustin.** de genes. ad lit. l. XI. c. 3 seqq.

68) **Naz.** Or. XLII. p. 681. 682. . . . *πλὴν τῆς ἁμαρτίας ἄνθρωπος.* **Leo** M. sermo II. de nativ. Domini n. 2. 5.

69) *Χριστοῦ ἐνανθρώπησις ἄλλη μου πλάσις.* Carm. jambic. 15. t. II. p. 201. *ἀνάπλασις* carm. adv. Apollin.

70) *ὁ τεχνίτης λόγος καὶ ταμίας τῶν ἡμετέρων.* **Naz.** Or. IV. p. 110.

71) Das Ebenbild Gottes ist in der vernünftigen Seele, die Gott erschafft und in der der Logos sich abspiegelt. Wird die imago (die Auffassungen von imago und similitudo Gen. 1, 26. sind bei den Vätern verschieden) nur als geistige Naturanlage gefaßt, so ist auch diese schon durch die Erbsünde entehrt. Gregor nimmt öfters *εἰκών*

habene Geheimniß unserer Verbindung mit Gott [72]) nicht mehr kannten, nicht bloß bis zur Knechtsgestalt erniedrigt (Phil. 2, 7.), sondern er ist auch für uns an das Kreuz gestiegen und hat unsere Sünden mit dahin genommen, damit sie dort getilgt würden. [73]) Er ist zugleich Gott, Hoherpriester und Opfer; [74]) er ist ewiger Priester, sein Opfer ein immerwährendes. [75])

---

im Gegensatze zu *σάρξ*, substantia terrestris s. materialis Leiblichkeit, vgl. carm. in laud. virginit. v. 392 ss., wo er sich über die Schöpfung der Seelen also äußert:

*Οὐχ ὅλον ἀνθρώποιο πατὴρ βρότος, ὡς ἐνέπουσιν,*
*Ἀλλ' ὅσον σαρκός τε καὶ αἵματος· ἀμφοτέρων μὲν*
*Ἐκτόθεν εἰςπίπτουσα χόος πλάσει· οἶδεν ὁ μίξας*
*Πῶς τὸ πρῶτον ἔπνευσε καὶ εἰκόνα μίξατο γαίης.*

72) *τὸ μέγα τῆς ζυγυγίας μυστήριον* — gleichsam eine mystische Ehe. Naz. Or. III. p. 82.

73) Naz. Or. III. (in Julian. I.) p. 82. VIII. p. 148.

74) Naz. Or. I. p. 38. *μηδεὶς ἄξιος τοῦ μεγάλου καὶ Θεοῦ καὶ θύματος καὶ ἀρχιέρεως, ὅστις μὴ πρότερον ἑαυτὸν παρέστησε τῷ Θεῷ θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν.* Elias Cretens. in h. l. n. 161.: „Qui quidem (Christus) cum Deus esset, posteaquam homo factus est, nostra causa seipsum obtulit, hincque non abs re idem et pontifex et sacrificus et sacrificium tum dicitur tum revera est.“

75) Naz. Or. XLII. p. 685. *οὐδὲ πρὸς ὀλίγον, ἀλλὰ καὶ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διαιώνιζον καθάρσιον.* Aus den bisher angeführten Stellen ergibt sich Gregor's Satisfaktionstheorie zur Genüge. (Vgl. noch mehrere hieher gehörige Stellen bei Ullmann S. 449 ff. bes. S. 454. 455.) Zu beachten ist, wie Gregor die schon bei Origenes (tom. 16. in Matth. n. 8. et expos. in Rom. III. n. 8.) angedeutete Vorstellung zurückweist, als sei die Genugthuung des Erlösers bloß ein mit dem Satan eingegangener Vertrag oder Tausch, in dem er dem Teufel für uns Lösegeld bezahlt hätte. (S. diese etwas längere Stelle bei Ullmann S. 456. 457.) Wenn aber der Theologe (l. c. p. 691 ss.) in Gottes Wesen weder eine Nothwendigkeit, noch ein Wohlgefallen am Tode des göttlichen Sohnes zu finden scheint, so ist Beides selbst bei ihm vollkommen

Gegen diese Lehre von der Ökonomie Christi haben sich vielfache Irrthümer erhoben. Diese vernichteten entweder die Ökonomie ganz und läugneten sie oder dachten sie unvollkommen, faßten sie unrichtig auf. Der **Doketismus** hob sie ganz auf, indem er Christo die wirkliche Menschheit absprach, nur einen Scheinleib ihm zuerkennend und bloß einen *Χριστὸς φαινόμενος* annehmend,[76] womit, der Lehre aller Väter entgegen,[77] die Wirklichkeit der Inkarnation zerstört war; der **Apollinarismus**[78] hingegen, den Sinn der Menschwer-

erklärt. Die Nothwendigkeit ist als eine absolute zu verstehen, inwiefern nämlich keine absolute Nothwendigkeit Gottes Sohn nöthigte, Mensch zu werden und zu leiden, da er doch als Gott, der Alles durch seinen Willen und seinen Befehl gegründet, auch durch seinen bloßen Willen uns erlösen konnte. (Cf. Or. IX. p. 157. *Ταῦτα μὲν ὁ σωτὴρ καὶ τῷ θελήματι μόνον, ὡς Θεός, σῶσαι δυνάμενος, ἐπεὶ καὶ τὰ πάντα προστάγματι συνεστήσατο, κ. τ. λ.*) Wenn aber das Wohlgefallen des Vaters in Abrede gestellt wird, so geschieht das nur in Beziehung auf das ungerecht vergossene Blut des gerechten Sohnes, inwiefern er auch ein Opfer der Ungerechtigkeit war, auf welche Beziehung auch das angeführte Beispiel von dem zwar dem Abraham befohlenen, aber durch Gottes Einschreiten nicht zur Ausführung gekommenen Opfer des jungen Isaak hinweist. Der Vater bedurfte dieses Todes nicht für sich; auch forderte er ihn nicht von seinem Sohne (wider dessen Willen); er nahm ihn aber an (*λαμβάνει μὲν ὁ πατὴρ οὐκ αἰτήσας οὐδὲ δεηθείς*). Jesu freie Selbstaufopferung geschah zur Rettung der Menschen, zur Begründung der Heilsökonomie. Es folgt sonach aus Gregor's Lehre nichts gegen die kirchlichen Dogmen, wie **Hase** (Evangel. Dogm. §. 173.) anzunehmen scheint.

76) Cf. **Naz.** Or. XXVI. p. 445.

77) Cf. **Justin.** Apol. I. c. 32. p. 63. **Ignat.** ad Ephes. 7. **Iren.** adv. haer. III. 16, 6. V. 1, 3. **Arnob.** adv. gent. I. 16. **Tertull.** adv. Prax. 5 et 27.

78) **Apollinaris** (öfter noch *Ἀπολλινάριος* geheißen), Bischof von Laodicäa (370—390), ist der Stifter dieser Sekte, **Apollinaristen** oder **Synusiasten** genannt. Seine Schriften sind sämmtlich, fragmentarische Angaben abgerechnet, verlorengegangen. Die übrigen

lung verbrechend[79]), sprach ihm die menschliche Seele (ψυχὴ λογική) oder den Geist (νοῦς) ab und ließ die Gottheit sich allein und unmittelbar mit dem Menschenleibe verbinden. Ersterer, schon vom Apostel Johannes und dessen Schüler Ignatius bekämpft, war zu Gregor's Zeit wenig mehr im Gange; letzterer hingegen begann damals sich geltend zu machen und fand an dem Theologen von Nazianz einen eben so energischen als geistreichen Bestreiter.[80])

Apollinaris zerstörte durch Läugnung der vernünftigen Menschenseele in Christus die Menschheit des Logos durchaus. Das hat unser Theologe besonders scharf gegen ihn hervorgehoben, indem er, festhaltend an der Trichotomie des Menschen in seinen Lebensgebieten, zum wahren Menschen nebst σῶμα und ψυχή auch den νοῦς forderte.[81]) Hat Christus als Mensch keinen νοῦς, dann ist er nur ein gemalter (scheinbarer) Mensch, hat nur eine menschliche Umhüllung; er ist kein Mensch oder

---

Stücke finden sich meist bei Gregor von Nyssa (antirhetic.), Theodoret und Leontius von Byzanz (adv. fraud. Apollin. libb. II. Maji Collect. VII. 1.). Besonders sind über diese Lehre zu vergleichen: Naz. ep. ad Nectar. Conc. Rom. a. 378. Mansi. t. III. p. 461. und einzelne andere Stellen (bei Gieseler K.-Gesch. I, II. S. 72. 73. §. 83. Anm. 20 u. 30.).

79) Naz. ep. ad Cledon. 2. Or. LII. p. 747.

80) Bes. Or. LI et LII. ad Cledon.

81) Cf. carm. senar. adv. Apollin. de incarn. t. II. Opp. Naz. p. 247.:

*Νοῦν τὸν μέγιστον ἴσμεν ἀνθρώπου φύσιν*
*Πᾶσαν κατεῦτα ἐκ τριῶν συγκειμένην·*
*Ψυχῆς τε καὶ Νόου, πάχους τοῦ Σώματος.*

Cf. Nemes. de nat. hom. Iren. adv. haer. l. V. c. 6. n. 1.; c. 12. n. 2. Hippolyt. c. Noët. 17. Apollinaris selbst nahm die Trichotomie an cf. Greg. Nyss. antirhet. c. 35. Vgl. noch Olshausen de human. nat. trichotomia in N. T. recepta. Regiom. 1825. Möhler Athan. d. Gr. S. 40. 55—59.

ein Unmensch. Oder definirt man den Menschen etwa als ein vernunftberaubtes Wesen [ζῶον ἄνουν]? [82])

Aber (wendete Apollinaris ein) die Gottheit genügte ja und sie konnte die Stelle der vernünftigen Seele vertreten. [83]) Doch was kümmert uns das? (entgegnet Gregorius) Ist er ohne die Vernunft des Menschen, wie ist er dann noch Mensch? [84]) Der Glaube aber lehrt eine Menschwerdung des Gottessohnes. Die Gottheit mit dem bloßen Fleische macht noch keinen Gottmenschen, auch nicht mit der bloßen thierischen Seele (anima, ψυχή), solange die Vernunft und der Geist (λόγος καὶ νοῦς, τὸ πνεῦμα) fehlt, gerade das, was die lebendige Seele ausmacht, die Gott dem Menschen einhauchte als Hauch des Lebens (Gen. 2, 7.) Gerade sie ist die Hauptsache beim Menschen, das ihn Auszeichnende; [85]) durch die Vernunft ist der Mensch erst wahrhaft Mensch. [86]) Sind wir Rechtgläubige, Menschenanbeter (ἀνθρωπόλατραι), so sind des Apollinaris Anhänger Fleischanbeter [σαρκόλατραι]. [87]) Wäre ihnen etwa die Menschenseele für Gott zu gering? Aber das Fleisch ist ja noch um Vieles schlechter und geringer als das Ebenbild Gottes. [88]) Der Geist steht Gott viel näher. Gibst du den νοῦς auf, so stehst du in Gefahr, auch den (noch übrigen) halben Menschen zu verlieren. Der Geist verbindet sich mit dem Geiste, da dieser ihm näher und ver-

82) Naz. Or. LI. p. 738. 739.

83) Naz. carm. cit. et Or. LI. ἀλλ' ἤρκει, φησίν, ἡ θεότης ἀντὶ τοῦ νοῦ.

84) Or. LI. p. 739. εἰ μὲν οὐ νοερός, πῶς καὶ ἄνθρωπος;

85) Or. XIV. p. 221. εἴπερ μέγιστον ἐν ἀνθρώπου φύσει τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ἡ τοῦ νοῦ δύναμις. Daher war der Mensch Christus im apollinaristischen System nur ein halber Mensch (ἥμισυς βρότος), weil ὁ δὲ οὐ τελέως προςλαμβανόμενος ἢ τιμώμενος, ἀλλὰ τῷ μεγίστῳ παραῤῥιπτούμενος καὶ ἀποξενούμενος.

86) Or. LI. p. 740. χωρὶς τοῦ νοῦ, ὃ καὶ μᾶλλον ἄνθρωπος.

87) Carm. senar. adv. Apollin. cit.

88) Or. LI. l. c. χεῖρον γὰρ ἡ σάρξ τοῦ κατ' εἰκόνα πολύ.

wandter ist; und durch diesen erst mit dem Körper, dem Fleische.[89]) Gewiß hat doch Adam nicht bloß mit dem Leibe gesündigt; gewiß bedurfte auch seine Seele der Wiedergeburt. Zur Erlösung des ganzen Menschen war auch der ganze (vollkommene) Mensch nothwendig;[90]) und wenn wir auf Christus auch als Menschen hoffen, so hoffen wir sicher nicht auf einen vernunftlosen Menschen. Das erlangt das Heil, was mit Gott geeint wurde, was angenommen ward von Christus und mit ihm hinaufstieg zur Glorie.[91]) Ist daher die Gottheit nur mit dem unbeseelten Leibe oder mit der vernunftlosen Seele vereint; dann gelangt der Leib zur Seligkeit, nicht aber die vernünftige Seele; was Christus nicht annahm, das erlangt auch das Heil nicht.[92]) — Allein — sagte der Gegner weiter — zwei vollkommene Dinge (*δύο τέλεια*), zwei informirende Principien konnte ein Subjekt nicht haben. — Wie? fragt Gregorius — fürchtest du etwa, um eines starken Bildes mich zu bedienen, es möchte dabei — die Haut zerplatzen? Welcher Unsinn! Jede einzelne Menschenseele hat ja auch für sich Verstand und Vernunft.[93]) Und was ist auch der Menschengeist Großes, wenn die Gottheit zugegen ist? Die Vollkommenheit

---

89) Ibid. *Ὁ νοῦς τῷ νοΐ μίγνυται ὡς ἐγγυτέρῳ καὶ οἰκειοτέρῳ, καὶ διὰ τοῦτο σαρκὶ, μεσιτεύοντος θεότητι καὶ παχύτητι.* Cf. Origen. de princip. l. II. c. 6. §. 3.

90) Carm. adv. Apollin. cit. v. 23.: *ὅλος Θεός τε καὶ βρότος σώζων μ' ὅλον.*

91) Or. LI. p. 740.: *Εἴ τις εἰς ἄνουν ἄνθρωπον ἤλπικεν, ἀνόητος ὄντως ἐστὶ καὶ οὐκ ἄξιος ὅλως σώζεσθαι· τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον* (quod assumptum non est) *ἀθεραπεύτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται.*

92) Carm. adv. Apollin.: *ὃ μὴ προςείληπται γάρ, οὐδὲ σώζεται.* Über diese Argumentation der Väter vgl. Thomassin Theol. Dogm. I. de incarnat. l. III. c. 18.

93) Or. LI. p. 741. *Πῶς οὖν; δύο τέλεια χωρήσει τὸ ἕν; ἢ καὶ ῥαγῆναι τὴν δορὰν δεδοίκαμεν; ὢ τῆς ἀνοίας! Νοῦν γὰρ καὶ λόγον μία ψυχὴ δέδεκται.*

kommt ihm nur zu in Bezug auf den Leib, nicht in Bezug auf die Gottheit. Er ist nicht schlechthin (ἁπλῶς) vollkommen, sondern relativ (κατά τι); die Gottheit aber ist für sich absolut vollkommen. Sagst du, daß der Geist (durch die Sünde) verflucht war (κατάκριτος ὁ νοῦς), so galt ja das auch vom Fleische, und wenn Christus das Schlechtere annahm, warum nicht auch das Höhere? Ist der Staub und die Erdmasse gereinigt, um wie viel mehr muß es das Ebenbild Gottes sein? [94]) In Adam hatte zunächst der Geist gesündigt; er bedurfte also vor Allem der Erlösung; und es hätte die Erlösung nichts gefruchtet, hätte nicht Christus auch den Menschengeist angenommen. [95]) Da aber erlöst ward, was des Heils bedurfte, so ward gewiß auch der Geist mit der Gottheit vereint. [96]) Das sind wahrhaft nöthigende und geometrische Demonstrationen. [97]) Du machst es, o Irrlehrer, wie der, dessen Auge und dessen Fuß verwundet worden, der aber nur für den Fuß den Chirurgen braucht und das Auge ohne Hilfe läßt. Damit die Thorheit voll werde, nimm nun mit dem Geiste auch noch das Fleisch hinweg.\

So von allen Seiten in seiner Haltlosigkeit dargestellt und jeder philosophischen Basis entbehrend nahm das System des Apollinaris zu dem Buchstaben der heiligen Schrift seine Zuflucht. Aber auch nur der Buchstabe ist es, der für es spricht; das Wort: „Fleisch" ist es allein, worauf es sich stützt (Joh. 1, 14.). Hier zeigt sich nun gänzliche Unkenntniß des Schriftgebrauchs und der Schriftlehre. Denn einerseits ist Christus nicht bloß Fleisch; er ist Mensch und Menschensohn in der Schrift; sicher also denkt sich ihn die Schrift nicht ohne Menschengeist. Andrerseits aber ist in der Sprache der Bibel

---

94) L. c. p. 742.

95) Carm. de vita sua t. II. p. 10. D. edit. Colon.

96) Vgl. die ausführliche Widerlegung und Erörterung dieses Einwurfs in der Stelle bei Ullmann S. 410—412.

97) Naz. Or. LI. p. 743.

Fleisch gewöhnlich soviel als Mensch, indem durch die Figur der Synekdoche (συνεκδοχικῶς) der Theil für das Ganze steht,[98] gerade so wie die Schrift auch Seelen (ψυχαί) für Menschen sagt.[99] Um nun die übergroße Liebe der für uns sich selbst erniedrigenden Gottheit zu bezeichnen, wird das Fleisch als der schlechtere Theil für die ganze Menschennatur gesetzt (Joh. 1, 14.). Mit Recht wird also der das Fleisch an sich tragende Gott (Θεὸς σαρκοφόρος, Deus carnifer, nicht homo Deifer) verehrt. Nur willkührliche Scheidung und Vereinerleiung der Begriffe erzeugt die Gegenreden der Häretiker.[100]

So vertheidigt der Theologe die kirchliche Lehre von des Sohnes Ökonomie gegen die Irrlehren seiner Zeit. Aber nicht bloß solche irrthümliche Richtungen, die bereits historisch vor ihm ausgebildet da standen, hat Gregorius widerlegt,[101])

98) Vgl. Gen. 6, 3. 12. Ps. 64, 3.; 144, 21. Joh. 17, 2. ...

99) Vgl. Gen. 46, 2. Exod. 1, 5. Ps. 103, 15. ...

100) Naz. Or. LI. p. 743. 744. Cf. Nyssen. Antirrhetic. c. Apollinar. Athan. de incarnat. — Schon Athanasius hatte die Einwürfe der Apollinaristen kräftig abgewiesen. (Vgl. Möhler Athanasius d. Große. Sechstes Buch.) Ganz unzureichend sind die Gründe, aus denen einige Gelehrte dem Athanasius die Schrift de incarnatione absprechen zu müssen glaubten; denn einmal ist es falsch, daß Athanasius bloß in dieser Schrift und sonst nirgends τρεῖς ὑποστάσεις bekenne, da dieser Ausdruck in den übrigen unbezweifelten Schriften desselben öfter vorkommt; dann kann man aus dem synekdochischen Gebrauch von σάρξ, der ganz biblisch ist, unmöglich den Verfasser für einen Apollinaristen erklären, wogegen das ganze Buch zeugt; endlich kommt auch der Ausdruck σαρκοφόρος, den nach unseres Theologen Zeugniß (Naz. Or. LII. p. 748.) Apollinar stets im Munde führte, schon bei den ältesten Vätern, wie Ignatius vor.

101) Wir können folgende kräftige Stelle unmöglich übergehen, in der Gregorius zunächst die Apollinaristen, damit aber die Häretiker überhaupt, mit Schärfe und Kraft angreift (Or. LI. l. c.): O Ungereimtheit und Thorheit! — ruft er aus — die Irrlehrer predigen

sondern er hat auch alle Gegensätze in der Inkarnationslehre, die erst nach ihm sich entwickelten, bereits im Voraus überwunden, und ward so, namentlich dem folgenden (fünften) Jahrhundert eine herrliche Leuchte. Es waren besonders vier Systeme, die sich in der Folgezeit geltend machten und langwierige Kämpfe hervorriefen; es sind in chronologischer Ordnung: Nestorianismus — Eutychianismus — Monotheletismus — Adoptianismus. Sie stehen unter sich in genauem logischen Zusammenhange: Wie der Monotheletismus eine Consequenz des Monophysitismus: so war der Adoptianismus eine Consequenz des Nestorianismus. Die zwei ersteren Systeme (Monotheletismus und Monophysitismus) irren direkt in Auffassung der *οὐσία*, die beiden letzteren direkt in Bezug auf die *ὑπόστασις*. Alle diese falschen Richtungen hatte Gregor vermieden, ja sogar meist ausdrücklich verworfen und widerlegt, so daß es sicher der Mühe werth ist, seine hieher gehörigen Erörterungen in

---

uns heute die verborgene Weisheit, die Christus uns verborgen sein ließ (*τὴν ἀποκεκρυμμένην μετὰ Χριστὸν σοφίαν σήμερον ἡμῖν καταγγέλουσι*)! Das ist beweinenswerth. Denn wenn erst mit ihrem Auftreten, seit etwa 30 Jahren, der (wahre) Glaube seinen Anfang nahm, jetzt, da schon fast vier Jahrhunderte verflossen sind seit der Erscheinung Christi: so war das Evangelium solange Zeit hindurch fruchtlos und eine reine Thorheit, eitel unser Glaube; vergebens erlitten die Blutzeugen den Martertod; vergebens regierten so große und so herrliche Oberhirten die Gemeinden. (*εἰ γὰρ πρὸ τριάκοντα τούτων ἐτῶν ἡ πίστις ἤρξατο, τετρακοσίων σχεδὸν ἐτῶν γεγονότων, ἀφ' οὗ Χριστὸς πεφανέρωται, κενὸν ἐν τοσούτῳ χρόνῳ τὸ εὐαγγέλιον ἡμῖν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ἡμῶν, καὶ μάτην οἱ μὲν μαρτυρήσαντες ἐμαρτύρησαν· μάτην δὲ τοῦ λαοῦ προέστησαν οἱ τοιοῦτοι καὶ τηλικοῦτοι πρόσταται.*) Dasselbe Argument wird häufig, auch von den frühesten Kirchenschriftstellern gebraucht. Cf. Iren. adv. haer. l. III. n. 8. — Tertull. de praescript. c. 29.: „Tamdiu utique regnavit error, quamdiu haereses non erant. Aliquos Marcionitas et Valentinianos exspectabat liberanda Veritas; interea perperam evangelizabatur, perperam credebatur.“ \

Kürze zu erwägen, um so mehr, da an sie die weitere Entfaltung der gesammten Lehre von der Ökonomie des Sohnes geknüpft ist.

1. Die Ökonomie hat mit der Theologie ein analoges Verhältniß; das Geheimniß der Inkarnation entspricht dem Geheimniß der Trinität in vielen Punkten. In Beiden ist Einigung und Scheidung, Eines und Mehreres, aber nicht auf die gleiche Weise. In der Trinität ist das Eine die Natur, das Mehrfache die Personen; in der Ökonomie ist das Eine die Person, des Mehrfache die Naturen. Dort ist Natur und Personen, hier Person und Naturen.[102]) Die Einheit in Jesus Christus, dem inkarnirten Logos, besteht nicht in der Natur, sondern in der Vereinigung zweier Naturen in Einer Person,[103]) in der unio hypostatica, welche als wesentliche,[104]) nicht als accidentelle, vorübergehende

---

102) Naz. Or. LI. p. 719.

103) Naz. Or. XXXVI. p. 582. *εἰ γὰρ καὶ τὸ συναμφότερον ἓν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, τῷ δὲ συνόδῳ.* (Vgl. auch Petav. de incarn. l. III. c. 4. §. 2.) Diese *σύνοδος* oder coitio erklärt Cyrill (anathemat. III.) als *σύνοδος καθ' ἕνωσιν φυσικήν.* Zu beachten ist, daß Theodoret (anathemat. III. contra Cyrill.) *συνάφεια* und *σύνοδος* für Eines und Dasselbe erklärt, sowie *ὑπόστασις* = *φύσις* setzt. *Ἓν μὲν πρόσωπον*, sagt er, *καὶ ἕνα υἱὸν καὶ Χριστὸν ὁμολογεῖν εὐσεβές· δύο δὲ τὰς ἑνωθείσας ὑποστάσεις εἴτουν φύσεις λέγειν οὐκ ἄτοπον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν ἀκόλουθον.* Offenbar steht hier *φύσις* = *ὑπόστασις* dem *πρόσωπον* gegenüber. So sagt er auch Eran. dial. II. p. 106.: *ὁ δύο λέγων φύσεις δύο λέγει υἱούς.* Daß bei Cyrill auch *φύσις* = *ὑπόστασις* steht, erkennt Eubulus, Bischof von Lystra, an (Maji Scriptt. vett. coll. VII, 1. p. 31.), und deutlich geht dieses aus mehreren Stellen hervor (vgl. insbes. lib. de recta fide ad Imperatric. n. 9.) Daraus werden manche mißverstandene Stellen des Cyrill eine genügende Erklärung finden.

104) In der apolog. anathem. III. erklärt Cyrill *κατὰ φύσιν* = *τουτέστιν οὐ σχετικῶς, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν.* Die unio physica ist nicht unio in unam naturam im monophysitischen Sinn, sondern

und bloß moralische Vereinigung zu fassen ist. Der ganzen Gottheit ward die menschliche Natur theilhaftig; nicht so wie einst die Propheten und andere gottbegeisterte Männer, die nicht sowohl der Gottheit, als des Göttlichen theilhaftig wurden; sondern mit der Fülle des göttlichen Wesens ist die Menschheit Christi vereint.[105] Der kirchliche Glaube kennt daher keinen homo Dominicus (*κυριακὸς ἄνθρωπος*), sondern nur unsern Herrn und Gott Jesus Christus. Er trennt und scheidet nicht den Menschen von der Gottheit, sondern bekennt Einen und denselben,[106] der zuerst zwar nicht Mensch, sondern Gott war, endlich aber auch die Menschheit angenommen, dem Fleische nach dem Leiden unterworfen, nicht aber der Gottheit nach, als ganzen Menschen und als ganzen Gott [*ὅλον ἄνθρωπον καὶ αὐτὸν τὸν Θεόν*].[107] Christus verschmähte es nicht, Ein Subjekt aus zwei Naturen zu werden;[108] Beides, das Annehmende, wie das Angenommene, ist Gott angehörig und macht Eine göttliche Person aus; zwei Naturen, die in Eines zusammengehen; nicht zwei

---

unio substantiva inter naturas personae unitate copulatas. Vgl. noch Cyrill. Alex. ep. ad Nestor. Opp. t. V, 2. p. 70. et anathem. II et III. in act. Conc. Ephes. Leont. adv. Nestorian. I. 50. in Collect. Mai. t. X.

105) Naz. carm. de vita sua:

*Θεοῦ δὲ ὅλου μετέσχεν ἀνθρώπου φύσις,*
*Οὐχ ὡς προφήτης, ἤ τις ἄλλος ἔνθεων,*
*Ὃς οὐ Θεοῦ μετέσχε, τῶν θεοῦ δέ γε κ. τ. λ.*

Cf. Or. LI. p. 739. Petav. de incarnat. l. V. c. 19. §. 4.

106) Naz. Or. LI. p. 738. *οὐδὲ γὰρ τὸν ἄνθρωπον χωρίζομεν τῆς θεότητος, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν.* Athan. de incarn. Verbi II. ed. Montfaucon: *Ὁμολογοῦμεν καὶ εἶναι αὐτὸν Θεὸν καὶ υἱὸν τοῦ Θεοῦ κατὰ πνεῦμα* (vgl. oben S. 57. Note 28.) *καὶ υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα.* Cf. Julii Rom. ep. ad Dionys. (Maji Collect. VII, I. p. 144. 165.)

107) Naz. l. c.

108) Naz. Or. XXXI. p. 497. *οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος.*

Söhne, sondern nur Ein Sohn[109]), nicht ἄλλος καὶ ἄλλος, sondern ὁ αὐτὸς, ὁ θεάνθρωπος.

Die katholische Kirche verdammt daher: 1) die behaupten, es sei zuerst der Mensch Christus gebildet, und dann mit der Gottheit vereinigt worden; denn das wäre kein Geborenwerden Gottes, sondern dessen Vermeiden (φυγὴ γεννήσεως); 2) die zwei Söhne annehmen, einen aus Gott dem Vater, den andern aus der irdischen Mutter. Diese mögen auch die verheißene Kindschaft der Adoptivsöhne verlieren, durch die wir der Gnade nach (κατὰ χάριν) und mit seiner Hilfe das werden sollen, was wir Christo dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν) nicht absprechen dürfen.[110]) Sie verdammt 3) die, welche Marien die Würde der Gottesgebärerin [θεοτόκος][111]) streitig machen und die Geburt des Gottessohnes aus Maria der gewöhnlichen und natürlichen gleichstellen in Bezug auf Zeugung und Empfängniß, oder sich vorstellen, es wäre Christus durch die Jungfrau wie durch einen Canal geflossen.[112])

---

109) Ibid. Θεὸς γὰρ ἀμφοτέρα· τό τε προςλαβὸν καὶ τὸ προςληφθέν· δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο.

110) Naz. Or. LI. p. 739. 740. coll. Or. XIV. p. 211. Jul. Rom. ep. et doct. in act. I. Conc. Ephes.

111) Auch die vorephesinischen Väter bedienten sich gerne dieses von Nestorius verdächtigten Ausdrucks. Vgl. Athanas. Or. III. c. Arianos. Didym. Alex. de Trin. I. 31. 94. II. 41. 133. Euseb. vita Constant. III. 43. Cyr. Hier. Catech. X. p. 146. Dion. Alex. ep. ad Paul. Samosat. Petav. de incarn. V. c. 15. §. 8 ss.

112) Naz. Or. LI. p. 740. Auch sonst hebt Gregor die Vorzüge Mariens gerne hervor. Bemerkenswerth ist folgende schöne Stelle l. c.: Ἄνθρωπος κυηθεὶς ἐκ τῆς παρθένου καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης τῷ πνεύματι (ex virgine Spiritu praepurgata tum quoad animam tum quoad corpus)· ἔδει γὰρ καὶ γέννησιν τιμηθῆναι καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι. Cf. Tertull. de carne Chr. c. 20.: Quid fuerit novitatis in Christo ex Virgine nascendi, palam est: scilicet solummodo hoc, quod ex Virgine secundum rationem, quam edidimus; et uti Virgo

Sie verdammt 4) die den Gekreuzigten nicht anbeten, welcher der wahre Gott ist und dieselbe Person, die der Vater ewig zeugte; die nicht Christus als Gottmenschen anerkennen, der als ganzer Mensch und ganzer Gott, vollkommen als Mensch und als Gott, den ganzen Menschen von der Sünde befreit hat.[113]) Wir kennen nicht des Photinus irdischen Christus, der erst von Maria ganz seinen Anfang nahm, aber auch noch weniger mehrere Christus statt des Einen, was nur zu sagen schon Schauder erregt.[114]).

2. Mit der Einheit der Person muß aber eine doppelte Natur nach der Inkarnation festgehalten werden:[115]) die göttliche und die menschliche. Der Arianismus führte zum Monophysitismus, zur Vermengung der zwei Naturen, die schon in seiner Vorstellung von dem Sohne als einem Mittelwesen zwischen Gott und Welt lag, und später immer mehr hervortreten mußte, je höher man einerseits den Sohn, um den Anforderungen der Rechtgläubigen zu genügen, in den zahlreichen Bekenntnißschriften über alle andern Geschöpfe stellte und je weniger man geneigt war, ihm die gleiche Gottheit mit dem Vater zuzuerkennen.[116]) Vermöge der beiden

---

esset regeneratio nostra, spiritaliter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum, Virginem et ipsum, etiam carnaliter, ut ex Virginis carne.

113) Naz. Or. LI. p. 740. coll. Or. XLII. p. 693. XXVI. p. 445.

114) Naz. Or. XXVI. p. 445. *ἀλλὰ καὶ πολλούς, ὃ φρίττω λέγων, Χριστοὺς ἀνθ' ἑνός.* Cf. Aug. de pecc. mer. et rem. I. c. 31. n. 59. Cyrill. anathemat. IV—VII.

115) Das läugnete Eutyches in der Synode des Flavian (448): *Ὁμολογῶ ἐκ δύο γεγεννῆσθαι τὸν κύριον φύσεων πρὸ τῆς ἑνώσεως. μετὰ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ* (in actis Conc. Chalcedon. act. I. Mansi t. VI. p. 744.). Von den früheren Vätern s. Orig. de princ. I. c. 2. init.

116) Deßhalb ruft Phöbadius von Agen den Arianern zu (Or. c. Arian. init.): „O duces coeci! O saeculi ambitione decepti! non distinguentes Dominicae substantiae duplicem statum,

Naturen wird anscheinend Widersprechendes von dem Sohne ausgesagt. Es geht der von einem Ort zum andern, den gar kein Raum umschließen kann, der keine Zeit, keine Materie, keine Begränzung hat; derselbe war und wird (ὁ αὐτὸς ἦν καὶ γίγνεται); er war über die Zeit und kommt unter die Zeit; er war unsichtbar und wird nun sichtbar, jenes nach der göttlichen, dieses nach der menschlichen Natur. Er war im Anfang und war bei Gott und war Gott (Joh. 1, 1.). Dreimal setzt Johannes das Wort ἦν (er war), um durch die Zahl es noch zu bekräftigen und den Gegensatz zu ἐγένετο (er ward Joh. 1, 14.) hervorzuheben. Die σύγκρασις also, die vor sich ging, hebt den Unterschied beider Naturen nicht auf;[117] sie sind beisammen und mit einander.[118] Es kann nicht die

in sua unumquemque proprietate distantem; et quidquid de homine dictum est, Deo applicatis, ut ipse Deus hominis imbecillitate societur (saucietur). Et idcirco duplicem hunc statum non conjunctum, sed confusum vultis videre." So braucht auch schon Tertull. c. Prax. c. 27. das Wort status: "duplicem statum ... conjunctum in una persona."

117) Naz. Or. XXXI. p. 497.

118) Naz. carm. arc. VII. de testam. et adv. Chr. t. II. p. 176. ed. Colon. Cf. Leon M. ep. ad Flavian. c. 3 ss. Epiph. haer. 69. n. 24. Cyr. Alex. ep. ad Nestor. et ad Success. Man hat öfters die starken Bekämpfer des Nestorianismus, namentlich den Cyrill, des entgegengesetzten Extrems, des Monophysitismus, beschuldigt. Wir begnügen uns hier, zu bemerken, daß die hiefür angeführten Stellen desselben nicht im Context beachtet worden sind und daß insbesondere aus der am meisten mißbrauchten ep. ad Successum (Opp. V, III. p. 145.) nichts zu Gunsten dieser Behauptung erschlossen werden kann. Wenn Cyrill daselbst sagt, die beiden Naturen dürften nur κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν unterschieden werden, so erläutert er das selbst durch das Beispiel der Seele und des Leibes im Menschen, die beide für sich zwei real geschiedene Substanzen bleiben, obschon sie im Menschen vereint sind und den ganzen Menschen (naturam hominis completam) ausmachen. Wir theilen nicht die Naturen, sagt er, ἀλλ' ἑνὸς εἶναι νομίζομεν. Die

eine Natur in die andere übergehen; das Endliche kann nie Unendliches werden und das Unendliche nicht Endliches; ein Übergang des Endlichen in das Unendliche wäre des Ersteren Vernichtung. Eine solche pantheistisch-phantastische Absorption weiset der Glaube eben so zurück, wie jede Conversion des Einen in das Andere;[119]) auch auf die Gefahr hin, einer Composition Gottes bezüchtigt zu werden. Gregorius trug kein Bedenken, Christus (also die Person) als einen zuerst und seinem himmlischen Ursprunge nach einfachen, dann aber zusammengesetzten, mit der Menschheit gleichsam zusammengewachsenen zu bezeichnen, als ein gemischtes Wort, als den mit uns mystisch zusammengesetzten Logos, der zugleich *νοούμενος* und *ὁρώμενος* ist.[120]) Allerdings ist die Person Christi (materialiter, non vero formaliter spectata, wie die älteren Theologen sich ausdrücken) eine zusammengesetzte;[121])

---

*ἕνωσις τῆς φύσεως* besteht ihm nur darin: *ὅτι ἡ ἀνθρωπότης ἰδία γεγόνεν τοῦ λόγου καὶ εἷς υἱός νοεῖται σὺν αὐτῇ.*

119) Auf vielfache Weise hat die antichristliche Spekulation den Begriff eines Gottmenschen mit zwei reell geschiedenen Naturen bekämpft oder verflacht. Gemeinhin ist ihr der Gottmensch nur ein idealisirter Mensch oder (in den pantheistischen Systemen) die Vermischung des Unendlichen mit dem Endlichen. Allein die menschliche Natur ist nicht bloß qualitativ von der göttlichen verschieden; sondern die letztere ist der ersteren transcendent, so daß auch durch die höchstmögliche Ausbildung und Vervollkommnung der menschlichen Natur, die als endliche mit der Negation des unendlichen behaftet ist, nie sich die göttliche ergeben kann, sondern da mit der menschlichen Natur zugleich die ihr inhärirende und von ihr untrennbare Verneinung der unendlichen Natur fortwährend sich ausbildet, auf bloßem Naturgebiet jene immer von dieser total geschieden bleiben muß.

120) Senar. adv. Apollin. de incarn. t. II. p. 147. *ἁπλοῦς ἄνωθεν, εἶτα συμπαγεὶς Θεός .... μεμιγμένος λόγος, συντιθεὶς λόγος ἡμῖν μυστικῶς.* Cf. Or. LI. p. 739. 740.

121) Daher Augustin. ep. 137. ad Valer. §. 11.: **Persona hominis mixtura est animae et corporis: persona autem Christi mixtura est Dei et hominis.**

nicht aber die Gottheit, welche in sich ganz unverändert bleibt. Wegen der innigen Verbindung der Naturen in der Einen Person des göttlichen Wortes findet aber eine enge Wechselbeziehung und eine der Trinität analoge Perichoresis Statt.[122]) Wie ferner die Naturen mit einander vereint sind und Einem Subjekte zugehören: so werden auch die denselben zukommenden Prädikate vereint und dem Einen Subjekte beigelegt.[123]) Da somit von demselben Subjekte Göttliches und Menschliches ausgesagt werden kann: so gibt es vermöge der realen Einheit der Person eine communicatio idiomatum in concreto, d. h. in Bezug auf die Person, das subjectum attributionis. Beide Gegensätze aber — zwei Personen und Eine Natur — Nestorianismus und Monophysitismus, sind, wie in der Trinität Tritheismus und Sabellianismus, sorgfältig zu vermeiden.[124])

3. Es ist aber die Natur das Princip der Thätigkeiten. (natura operationum principium). Sind nun in Christo zwei Naturen: so sind auch in ihm zwei Wirkungsweisen (ἐνεργεῖαι), eine göttliche und eine menschliche.[125]) Die göttliche Natur hat ihre göttliche Thätigkeit, die menschliche Natur

---

122) Or. LI s. ep. I. ad Cledon. p. 740.: *περιχωρουσῶν (τῶν φύσεων) εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας.* Cf. Petav. de incarn. IV. c. 14. 15. de Trin. IV. c. 16.

123) L. c.: *ὥσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας.* Cf. Leo M. serm. VII. de nativ. Dni. n. 1. de pass. Domini III. n. 1 ss.

124) Carm. de vita sua:

*Ἴσον τι γὰρ πταίουσιν ἐξ ἐναντίας*
*Τοῖς εἰσάγουσιν ἀσκόπως υἱοὺς δύο,*
*Τὸν ἐκ Θεοῦ τε καὶ τὸν ἐκ τῆς παρθένου,*
*Οἱ τὴν κάτω τέμνοντες εὐαρμοστίαν·*
*Οἱ μὲν ξέοντες, οἱ δὲ διπλοῦντες κακῶς.*

Cf. Thom. Summ. 3. q. 2. a. 6.

125) Cf. Greg. Nyss. Or. III. in Orat. Dominicam. Martinus Rom. in Concil. Lateran. 649. Cons. IV.

ihre menschliche. Aus der gleichen Thätigkeit ergibt sich Naturgleichheit und umgekehrt;[126]) somit aus der Zweiheit der Naturen auch die Zweiheit der Naturthätigkeit.

Damit ist auch die Frage erledigt, wie viele Willen in Christus anzunehmen sind. Ist nämlich auch der moralische Wille (*τὸ θέλημα ἠθικόν*), der Wille in seiner konkreten Selbstbestimmung, in Christus nur Einer, indem der Mensch Christus actu nichts Anderes will, als was der Logos: so ist doch in ihm ein doppelter physischer Wille (*θέλημα φυσικόν*), eine doppelte Willenskraft in reeller Selbstbestimmungsmacht, weil wie der Gottesgeist, so auch der Menschengeist seinen eigenen Willen, der zu der anima rationalis, der *ψυχή νοερά*, gehört, in sich hat und weil die Thätigkeit des Menschengeistes wenigstens dem Vermögen nach (potentia) immer unvermischt neben der des Gottesgeistes (*πνεῦμα θεῖον* als göttliche Wesenheit) besteht. So ist mit dem Monophysitismus auch der Monergetismus und Monotheletismus widerlegt. Zur Widerlegung beider Richtungen berufen sich die späteren Väter, namentlich Maximus,[127]) häufig auf die Äußerungen Gregor's; nicht minder auch das sechste ökumenische Concil [680].[128]) Wir begnügen uns hier, aus allen hieher gehörigen Äußerungen Gregor's nur folgende

---

126) Basil. c. Eunom. l. II.: *ὧν αἱ αὐταὶ ἐνεργεῖαι, τούτων καὶ ἡ οὐσία μία· ὡς τὸ Ποιήσωμεν ἄνθρωπον· καὶ πάλιν· Ἃ γὰρ ἂν ὁ πατὴρ ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ· ἄρα καὶ οὐσία μία τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ.* Epist. ad Eusthat.: *Οὐκοῦν ἡ τῆς ἐνεργείας ταυτότης ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς οὐσίας ἀπαράλλακτον.* — Cf. Maxim. disput. c. Pyrrho p. 698. 703. Joh. Damasc. de F. O. III. 14. et de duab. Chr. voluntat. p. 482.

127) Cf. Opp. Maximi edit. Combefis. Paris 1675. t. II. p. 81 ss. f. citirt von Gregor besonders Or. LI et LII. (epp. 2. ad Cledon.), Or. I. XXIX. XXXV. p. 585. 588.

128) Conc. VI. oecum. III. Cpl. apud Mansi t. XI. p. 637 ss. Joh. Damasc. de F. O. III. 4. 19.

schlagende Stelle anzuführen. In der zweiten Rede vom Sohne sagt er unter Anderem:[129]) Christus war nicht vom Himmel herabgestiegen, um seinen, sondern um den Willen seines himmlischen Vaters zu thun (Joh. 5, 30.; 6, 38.). Am Ölberg sprach der Herr: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe! (Matth. 26, 39. 42.; Mark. 14, 36.; Luk. 22, 42.) Hier setzt der einen von dem des Vaters verschiedenen Willen voraus, dessen Speise es war, des Vaters Willen zu thun (Joh. 4, 34.). In der That wäre das nicht die Rede dessen, der vom Himmel herabstieg, so könnten wir sagen, es wäre die Rede eines Menschen (so deutlich tritt hier der menschliche Wille hervor), nicht des Menschen, der als Heiland gedacht wird — denn eines Solchen Wille steht dem göttlichen ohnehin unmöglich entgegen, sondern ist vielmehr ganz vergöttlicht (*θέλημα θεωθὲν ὅλον*) — sondern eines Menschen unseres Gleichen und unserer Art. Denn der menschliche Wille, wie wir ihn haben, folgt dem göttlichen Willen (dessen Befolgung ihm obliegt) gewöhnlich nicht, sondern widersteht ihm. — Christus hatte seinen eigenen Willen, den er dem göttlichen (dem des Vaters und dem mit diesem identischen Willen des Logos) hätte entgegenstellen können; schließt nun der göttliche Wille des Logos selbst die Möglichkeit einer Opposition gegen den Willen des Vaters aus, so muß in Christus außer dem göttlichen noch ein menschlicher Wille sein.[130]) Es ist sohin in Christo einerseits auch der menschliche Wille ein velle deificatum,[131]) insoferne er in actu als moralische Selbstbestimmung

---

129) Naz. Or. XXXV. p. 885.

130) Conc. VI. oecum. act. XVIII. Mansi l. c. p. 631 ss.

131) Das velle deificatum kann nichts Anderes sein, als ein vom göttlichen Willen physisch verschiedener menschlicher Wille — denn das Göttliche wird nicht vergöttlicht (*θεοποιεῖται*, *θεῖον γίγνεται*), sondern ist göttlich von jeher — der aber innig mit dem göttlichen Willen vereint und verbunden ist, wie es Jesus von seinem Willen sagt (Joh. 8, 29.; 6, 38—40; 5, 30. 31.).

betrachtet wird, die ganz mit dem göttlichen Willen harmonirt; andrerseits aber ist dieser menschliche Wille, insofern er als physisches Willensvermögen gefaßt wird, von dem göttlichen verschieden und ganz wie der unserige seiner Natur nach mit dem des himmlischen Vaters nicht identisch, darum auch von dem Willen des Logos als solchem verschieden. Dieses ist jener Wille, von dem der Herr sagt: Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe! [Matth. 26, 39.; Luk. 22, 42.].[132])

4. Es ist aber immer nur wegen der Einheit der Person Ein Wollender, Ein Handelnder, Ein Gottmensch. — Jesus Christus, der Gesalbte des Vaters[133]) (Messias), der Gottheit und Menschheit in Einer Person vereinigt, kann nur ein Einziger sein, Ein Herr, Ein Mittler.[134]) Gott der Vater kennt nur Einen Sohn;[135]) sowohl bei der ewigen, als bei der zeitlichen Geburt. Ist derselbe Sohn Mariens geworden, der von Ewigkeit Gottes Sohn war, so ist dieser kein Adoptivsohn (οὐ θέσει υἱός), sondern der natürliche Sohn

---

132) Agatho ep. ad Imperat. (Mansi l. c. p. 243.): Ipse D. N. J. C. in sacris suis evangeliis protestatur in aliquibus humana, in aliquibus divina, et simul utraque in aliis de se patefaciens, orat quidem ad Patrem ut homo, ut calicem passionis transageret, quia in eo nostrae humilitatis natura absque solo peccato perfecta est, Pater, inquiens, si possibile est etc. (Matth. 26, 39.) Et in alio loco (Luc. 22, 42.): Non mea voluntas, sed tua fiat! Cf. Phil. 2, 8. Ps. 54, 8. Joh. 6, 38.

133) Vgl. über die Salbung Christi Naz. Or. V. p. 136 fin., wo Psalm 44. auf Christus angewendet wird.

134) Vgl. I Cor. 8, 6. I Tim. 2, 5. Eph. 4, 5. ...

135) In der Schrift heißt er ὁ υἱός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ μονογένης. Und zwar ist es stets derselbe, der Gottessohn und zugleich auch Menschensohn heißt. Der Richter am jüngsten Tage wird bezeichnet als Sohn Gottes (Joh. 5, 25. 28. Apgesch. 17, 31.) und als Menschensohn (Joh. 5, 17. Matth. 25, 31.; 16, 27.), sowie als Sohn schlechtweg (Joh. 5, 22. 23.).

Gottes (φύσει υἱός). Es gibt also keine zwei Söhne (οὐ δύο υἱοί]. [136]) Mit der Einheit der Person ist auch die natürliche Sohnschaft Christi gegeben; mit dem Nestorianismus fällt auch der Adoptianismus. So wird die Herrlichkeit Christi im Bekenntniß der Katholiken nach allen Seiten hin gewahrt. [137])

### c. Erklärung der vorzüglichsten Schriftstellen über den Sohn.

Nachdem die kirchliche Lehre über den Sohn Gottes genau entwickelt ist, können die einzelnen Aussprüche der heiligen Schrift richtig gedeutet werden. Die heilige Schrift ist ein der Kirche zugehöriges Buch, dessen Schlüssel sie selber bewahrt und das nur im Geiste Christi, welcher der Geist der Kirche ist, verstanden und gewürdiget werden kann. [138])

---

136) Die Lehre von den zwei Söhnen legt Gregor auch dem Apollinar zur Last. Or. XIV. p. 221. LII. p. 748. Das scheint mehr einen Theil seiner Schüler anzugehen, die, einzelne Behauptungen des Apollinar aufgreifend, dem System ein etwas abweichendes Gepräge zu geben suchten. So nahmen die Polemianer einen vom Himmel herabgekommenen Leib Christi an (Epiph. haer. 77. §. 2. 20.). An sich aber neigte das System des Apollinar nicht zum Nestorianismus oder Adoptianismus hin; seine Consequenz war vielmehr der Monophysitismus, dessen erste Anhänger wir auch vielfach als Apollinaristen von ihren Zeitgenossen bezeichnet finden.

137) Cf. carm. var. 55. ὕμνος πρὸς Χριστόν t. II. p. 131. ed. Colon. et carm. de incarn. 224. edit. apud Galland. t. VI. Biblioth. PP. p. 414. und außerdem noch die gedrängte Darstellung der Christologie Gregor's bei Ullmann S. 396—413. Sehr wichtig sind hierüber auch die Bemerkungen von Faure in Enchirid. S. Aug. cap. 56. nach der neuen, reichhaltigen und mit Zusätzen vermehrten Ausgabe von Car. Passaglia. Neapoli 1847, die leider in Deutschland noch wenig gekannt zu sein scheint.

138) Cf. Tertull. Scorpiac. c. 12. de praescript. haeret. c. 37. Iren. adv. haer. III. n. 2 ss.

Unter den Bibelstellen, die Gregor in der zweiten Rede vom Sohn zu behandeln beginnt, wo er die Beweisstellen der Eunomianer entkräftet, steht Sprichw. 8, 22. obenan, ein Text, auf den schon frühe die Arianer mit großer Zuversicht sich berufen hatten.[139]) Gregor erklärt die Worte: „Der Herr schuf mich [ἔκτισέ με nach den LXX.][140]) als Anfang seiner Wege für (in) seine Werke" von der Menschheit und Knechtsgestalt Jesu, bezieht aber das Gezeugtsein vor allen Hügeln (V. 25.) auf seine ewige Zeugung vom Vater. Denn „was anfangslos ist, gehört der Gottheit zu; was aber mit einem (zeitlichen) Anfang zusammenhängt, der Menschheit. Da nun in Christo beide Naturen sind, so ist offenbar, daß nur der geringeren, also der Menschennatur, der ein Anfang und ein geschöpfliches Sein zukommt, derartige Aussprüche zugetheilt werden können."[141]) Doch findet sich diese Interpre-

139) Wie sehr die Arianer auf diesen Text pochten, geht schon aus der an Meletius ergangenen Aufforderung des jene Sekte begünstigenden Kaisers Constantius hervor, bei Besteigung des Stuhles von Antiochien (361) über diesen Text öffentlich zu predigen — eine Aufgabe, die dieser zur Freude der Rechtgläubigen glücklich löste (vgl. Theodoret. H. E. III. 32. Möhler Athanasius d. Gr. V. Buch), indem er sagte, durch das ἔκτισε drücke die Schrift die feste und stabile Subsistenz des Sohnes und seine persönliche Geschiedenheit vom Vater aus, durch das ἐγέννησε aber die eigentliche Art seines Ursprungs; kein Wort sei übrigens allseitig und in jeder Beziehung so erhabenen Verhältnissen entsprechend. Das κτίζειν nahmen auch andere frühere Väter im Sinne von constituere, ordinare (vgl. Petav. de Trinit. l. II. c. 1. §. 9.); so namentlich Dionys. Rom. (apud Athan. de decr. nic. syn. n. 26 ss.).

140) Die Leseart ἔκτισε in der LXX hatten auch mehrere ältere Väter vor dem Nicänum, wie Athenagoras, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Cyprian, Tertullian, Laktantius. Vgl. Petav. l. c. §. 1./

141) Naz. Or. XXXVI. p. 578. *Τί τὸ τῶν ὄντων ἀναίτιον; — ἡ θεότης. τῆς δὲ θεότητος; — οὐδέν. — τῆς δὲ ἀνθρωπότητος, ἣν δι' ἡμᾶς ὑπέστη Θεός, αἴτιος; Τὸ σωθῆναι πάντας ἡμᾶς.*

tation, die auch in den Gregors Bruder Cäsarius zugeschriebenen Dialogen hervortritt,[142]) erst nach der Nicänischen Synode üblich und im Urtext verschwindet ohnehin die ganze Schwierigkeit.[143]) Außerdem wäre im Kap. 8 der Prov. noch

---

ὃ μὲν ἂν μετὰ τῆς αἰτίας εὑρίσκωμεν, προσθῶμεν τῆς ἀνθρωπότητος· τὸ δὲ ἁπλοῦν καὶ ἀναίτιον δὲ τῇ θεότητι. Vgl. die Bemerkung von Twesten, dogmatische Vorles. Bd. II. Abthlg. I. S. 184. 185. Note.

142) Caesar. dialog. I. interrog. 9.

143) Im Hebr. heißt es: קָנָנִי possedit me, wie auch die Vulgata getreu übersetzt hat. (Vgl. Gen. 4, 1.) Hierzu bemerkt Hieronymus: „Inter possessionem autem et creationem multa diversitas est. Possessio significat quod semper Filius in Patre et Pater in Filio fuerit. Creatio autem ejus, qui prius non erat conditionis exordium.“ (Hier. ep. 139. Cf. eund. in Isai. 26, 13. et l. II. Comment. in Eph. 4, 23. 24.) Mehrere Griechen lasen übrigens auch ἐκτήσατο; so berichtet Euseb. Caesar. de eccles. theol. III. 2. von den früheren und so findet sich die Stelle bei Basil. l. II. c. Eunom. Nyssen. lib. I. c. Eunom. Epiph. haer. 69. n. 25 ss. Diejenigen der frühesten Kirchenschriftsteller, die ἔκτισε lasen, mußten allerdings durch diese Stelle in einige Verlegenheit gerathen, zumal da vor dem Concil von Nicäa die Auslegung von der höheren Natur und der göttlichen Zeugung vorherrschend war. (Cf. Petav. de Trin. l. II. c. 1. §§. 5. 6.) Geistreich, aber gezwungen, erklärt Athanasius, den Nachdruck auf das εἰς τὰ ἔργα legend, die Stelle von der Einbildung des göttlichen Logos als der causa exemplaris rerum in die Geschöpfe. (S. Möhler a. a. O.) Dionys von Rom (l. c.) setzt ἔκτισε = ἐπέστησε. Οὐ γάρ, setzt er bei, μία τοῦ Ἔκτισε σημασία; und nachdem er ποιεῖν und κτίζειν verglichen mit Bezugnahme auf Deut. 32, 6. Ps. 109, 3. 4. Col. 1, 15., führt er als Erklärung Sprichw. 8, 25. an, wo γεννᾶν gebraucht wird, und zeigt, daß die sich sehr irren, die des Sohnes göttliche und unaussprechliche Zeugung eine Schöpfung zu nennen wagen. Der Mühe neuer Erklärungsversuche hat die Beachtung der abweichenden Leseart anderer Exemplare der LXX, und seit Hieronymus das Zurückgehen auf den Urtext abgeholfen.

zu untersuchen, ob die Weisheit hier nicht allgemein personificirt wird und indistinkt für das Attribut des Geistes, des göttlichen wie des menschlichen, steht; oder ob sie die unerschaffene Weisheit allein bedeutet, und zwar dann wieder, ob diese hypostatisch als eigene von Gott dem Vater verschiedene Persönlichkeit aufgefaßt wird oder nur im Allgemeinen als Attribut des göttlichen Wesens.[144]) —

Ferner fanden die Arianer in der Schrift, daß Christi Reich ein Ende habe, indem Gott den Sohn zu seiner Rechten sitzen läßt, bis er ihm seine Feinde als Schemel seiner Füße niedergelegt habe (Ps. 109, 1. 2.) und indem er ihm himmlische Belohnung verheißt bis zur Zeit der Wiederherstellung aller Dinge (Apg. 3, 21; I Cor. 15, 25.). Ja Paulus bezeichnet genau, wie es scheint, das Ende des Reiches Christi, da dieser es dem Vater übergeben und ihm unterworfen sein soll. Die Partikeln *ἄχρι τοῦδε*, *ἕως*, *ἄχρι χρόνων τῆς ἀποκαταστάσεως*, sowie Pauli ausdrückliche Versicherung zeigen deutlich, daß Christi Reich nur ein endliches sein kann.[145]) — Wie? — entgegnet Gregorius diesem Einwurf — hast du nicht bei Lukas (1, 33.) gelesen, daß sein Reich

144) Auf die Person des Logos als Sapientia increata hypostatica beziehen diesen Text: Athenagoras (leg. pro christ. n. 10.), Justin (dial. c. Tryph. n. 61. 62. 129.), Theophilus von Antiochien (ad Autol. II. 10.), Laktantius (div. instit. IV. 6.), Tertull (adv. Prax. c. 6.), Athanasius (Or. II. c. Arian. n. 44.). Manche Väter geben übrigens an verschiedenen Stellen verschiedene Erklärungen. Wenn Epiphanius (haer. 73. al. 53. n. 29—34.) es dem Meletius zum Vorwurf macht, daß er diese Stelle von der Gottheit des Sohnes erklärte und nicht, wie mit unserem Theologen die meisten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts (s. die Stellen bei Petav l. c. §§. 3. 4.), von seiner Menschheit: so scheint er dem zu widersprechen, was er selbst Ancorat. n. 43—44. sagt.

145) Naz. Or. XXXVI. p. 578. 579. edit. Colon.; Or. XXX. ed. Clemenc. p. 542.

kein Ende haben wird? Oder willst du, daß eine Stelle der heiligen Schrift der andern widerspreche? Dieses **bis** (ἄχρι, ἕως) bildet keineswegs einen kompleten Gegensatz zur Folgezeit (οὐ πάντως ἀντιδιαιρεῖται τῷ μέλλοντι); es wird nicht als von der Zukunft abgerissen hingestellt, sondern es bezeichnet eine so beschaffene Zwischenzeit, daß das, was darüber hinausgeht, nicht ausgeschlossen ist[146]) (wenn auch von ihm abstrahirt wird). So sagt Christus: „Siehe! ich bin bei euch bis an das Ende der Welt" (Matth. 28, 20.). Ist etwa Christus nachher nicht mehr bei uns? Ist er es aber, so siehst du, wie in der Schrift das „**bis**" eine darüber hinaus gehende Dauer nicht durchweg ausschließt.[147]) Endlich muß man wissen, daß Christus ein doppeltes Reich und eine zweifache Herrschaft hat.[148]) Er hat eine natürliche Herrschaft und Gewalt über

---

146) Solche Beispiele in der Schrift sind besonders Matth. 1, 18. (πρὶν ἢ συνελθεῖν) und V. 25. (ἕως). Zu der ersteren Stelle bemerkt **Basilius** (homil. 25. de hum. Chr. generat. c. 5.), **Matthäus** habe für seinen Zweck zunächst von der Zeit vor der Geburt Jesu reden wollen und habe sich um die Folgezeit nicht weiter bekümmern müssen; nach der sicheren Überlieferung der Kirche aber sei es gewiß, daß Maria und Joseph ebensowenig **nach** der Geburt Christi, als vorher fleischlich sich vermischten, denn die Ohren derer, die Christus lieben, könnten die Behauptung nicht ertragen, Maria habe je aufgehört Jungfrau zu sein. Zu der zweiten Stelle vgl. **Hieronymus** Comm. in h. l., der hier, wie in der Schrift advers. Helvid., die perpetua virginitas B. M. V. festhält. Vgl. auch **Epiphan.** haer. 78. Aus dem A. T. gehören folgende Beispiele hieher: Gen. 28, 15. Ps. 122, 2. Dan. 1, 21. u. a. S. **Hengstenberg** Authentie des Buches Daniel S. 66. 67. **Gesenius** lexic. hebr. chald. s. v. עַד.

147) **Naz.** l. c. **Basil.** l. c.

148) Nach Joh. 18, 36. ist Christi Reich (βασιλεία) nicht von dieser Welt. Und doch heißt die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen von dieser Welt, ἡ βασιλεία τοῦ χριστοῦ. Darnach ist ein doppeltes Reich Christi zu unterscheiden. Cf. **Gregor.** M. homil. XII. in Evang. **August.** de C. D. XVII. 1 ss. u. a. a. St.

Alle, mögen sie wollen oder nicht, eine vollständige, unbeschränkte Macht, die der Gottheit, der nichts zu widerstehen vermag (vgl. Matth. 28, 18.; 11, 27.; Joh. 13, 3.; 17, 2.....); eine ewige unzerstörbare Herrschaft als Gott — die Allmacht. Er hat aber auch eine zeitliche als Gottmensch in der Erhöhung seines Namens und der Erhöhung seiner Kirche (Phil. 2, 9 ff. Eph. 1, 20—23....), welche oft das Reich Christi und das Reich Gottes genannt wird. Erstere hat kein Ende; letztere aber hört auf am Ende der Zeiten, wenn die Kirche auf Erden sich mit der Gemeinde der Heiligen im Himmel vereinigt und in ihr ganz aufgeht. Wiederum ist der Akt, durch den er sich Alles unterwirft, wohl von seiner Regierung selbst zu scheiden; dieser Akt hört auf; dann ist ihm Alles unterworfen und er regiert fort in Ewigkeit (Hebr. 13, 8. Dan. 2, 44. Luk. 1, 33.].[149]) Aber es heißt ja — könnte man einwenden — Christus selbst wird dem Vater unterworfen sein (ὑποταγήσεται I Cor. 15, 28.). — Wohl; aber Christus war nie widerspenstig und feindselig gegen Gott den Vater gesinnt und nie wich er vom Willen des Vaters ab. Hier aber steht er als Haupt und Repräsentant der erlösten Menschheit da, als caput Ecclesiae (Eph. 1, 22. 23. Col. 1, 18.). An sich selbst stellt er das Unserige dar (ἐν ἑαυτῷ τὸ ἡμέτερον τυποῖ); Ecclesiam in se praefigurat. So heißt er ein Fluch (Gal. 3, 13.; vgl. II Cor. 5, 21.), weil wir es waren und er für uns einstand; so klagt er am Kreuze von Gott verlassen zu sein (Matth. 27, 46.), weil wir abgewendet waren von Gott und seiner Gnade beraubt. Seinen mystischen Leib stellte er vor im persönlichen;[150]) die Kirche ist ja sein

149) Naz. Or. XXXVI. p. 579. ed. Colon. Cf. Zeno Veron. tract. VI. §. 4. in I Cor. XV. 24.

150) Hieher gehört die regula Tichonii de Christo et ejus corpore. Cf. Augustin. de doctr. christ. l. III. c. 30. Cäsarius nennt daher die Kirche „Christus dem Fleische nach“ (dialog. III. n. 127.), Cyrill von Alexandrien „Christi Ebenbild“ (in Isai. LII. 1.).

Leib; ist sie vollendet und hat sie sich Alles unterworfen, dann bleibt sie Gott unterthan in Ewigkeit, worin ihre Größe und Seligkeit besteht. —

Für die berühmte Stelle Joh. 14, 28.[151]), — welche die Arianer stets im Munde führten, hat **Gregorius** eine doppelte Erklärung. Dieser Text, sagt er, kann keine Wesensungleichheit des Sohnes beweisen, sondern nur eine gewisse Relation der Unterordnung.[152]) Denn der Sohn ist ja Eins mit dem Vater im Wesen (Joh. 10, 30.). Wird also der Vater **größer** genannt, so ist ein solches Verhältniß zu verstehen, das die Wesensgleichheit nicht beeinträchtigt. Ein Ausspruch Christi darf den andern nicht aufheben. Da Christus eine zweifache Natur hatte (*διπλοῦς ἦν*): so kann jenes Wort auch

---

151) Einige Väter lesen: *ὁ ἀποστείλας με πατήρ μείζων μου ἐστί* (so **Epiph.** haer. 69. n. 53.), oder: *ὁ πέμψας με πατήρ* (**Athanas.** de hum. nat. **Cyr. Thes.** XI. p. 84. 85.), worin zugleich der Grund des Größerseins angegeben ist: Pater qua mittens major est me quem mittit.

152) Ein Subordinationsverhältniß (oder richtiger eine Dependenz) des Sohnes ist hiermit allerdings ausgesprochen. Wenn aber **Origenes** diese Subordination unter den Vater stark hervorhebt und sich dazu des Textes Joh. 14, 28. bedient (contr. Cels. l. VII. p. 387.), andrerseits den Sohn wieder *δεύτερος Θεός* nennt (ibid. l. IV. p. 258.), gerade sowie **Clemens** (Strom. l. VII. p. 838.) ihn als *δεύτερον αἴτιον* bezeichnet hatte; ferner ihn als *Θεός*, nicht aber als *ὁ Θεός*, als *εἰκὼν ἀγαθότητος*, *ἀλλ' οὐκ αὐτοαγαθόν* u. s. f. anführt: so läßt sich wenigstens hieraus noch nicht schließen, Origenes habe das arianische System präformirt, sondern nur, daß er sich starker Ausdrucksweisen bedient, besonders um gegen die **Noëtianer** die hypostatische Verschiedenheit des Sohnes vom Vater nachdrücklich geltend zu machen. Für die Gottheit Christi finden sich aus der alexandrinischen Schule vor der Synode von Nicäa schon die glänzendsten Zeugnisse, namentlich bei **Clemens**, z. B. Paedag. l. I. c. 7. *Ὁ δὲ ἡμέτερος παιδάγωγος ἅγιος Θεὸς Ἰησοῦς, ὁ πασῆς τῆς ἀνθρωπότητος καθηγέμων λόγος, αὐτὸς ὁ φιλάνθρωπος Θεός ἐστι παιδάγωγος.*

von seiner Menschheit verstanden werden;[153]) in Bezug auf diese ist der Vater allerdings größer. Aber auch in Beziehung auf die göttliche Natur ist der Vater größer, inwiefern er Princip des Sohnes ist. So bezieht sich die Gleichheit (Joh. 10, 30.) auf die gemeinsame göttliche Natur, das Größersein aber (Joh. 14, 28.) auf das Descenz- und Originationsverhältniß.[154]) Scheint die Schrift dem Vater vor Sohn und Geist einen Vorrang einzuräumen, so geschieht es, um anzuzeigen, daß diese von Jenem den Ursprung haben und auf ihn als ihre Wurzel zurückbezogen werden; es geschieht, um das *ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς προκαταρκτικῆς* auszudrücken.[155]) So oft uns daher die Arianer aus dieser Stelle bekämpfen, antworten wir, daß der Vater größer ist, inwiefern er des Sohnes Princip ist, in Ansehung des Ursprungs, nicht in Ansehung des Wesens; und wollen sie etwas dagegen ausrichten, so müssen sie darthun, daß eben das Verhältniß des Ursprungs selbst das Wesen sei; und wenn das Principverhältniß (*ὁ τῆς αἰτίας λόγος*) das Wesen ist, dann und nur dann ist der Vater dem Wesen nach größer. Außerdem aber betrügen die Gegner durch ihre Paralogismen nur sich und Andere.[156])

153) Die Erklärung de humana Christi natura herrscht bei den lateinischen Vätern vor, während die griechischen mehr der folgenden sich anschließen. Cf. Petav. de Trinit. l. II. c. 2.

154) Naz. Or. XXXVI. p. 582. *Δῆλον ὅτι τὸ μεῖζον μέν ἐστι τῆς αἰτίας· τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως.* Or. XL. p. 669. *οὐ γὰρ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μεῖζον, τὴν αἰτίαν δέ· οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῇ οὐσίᾳ μεῖζον ἢ ἔλαττον.* Cf. Iren. adv. haer. II. 28, 6.

155) Naz. carm. arcan. III. t. II. p. 164.:

*Εἴ τινα δ' ἢ περὶ παιδὸς ἀκούομεν ἢ ἀγαθοῖο*
*Πνεύματος ἐν θέοισι λόγοις καὶ θεοφόροισιν*
*Ἀνδράσι, ὥς ῥα θειοῖο τὰ δεύτερα πατρὸς ἔχουσιν,*
*Ὧδε νοεῖν κέλομαί σε λόγοις σοφίης βαθυκόλπου,*
*Ὡς εἰς ῥίζαν ἄναρχον ἀνέρχεται, οὐ θεότητα*
*Τέμνει.*

156) Naz. Or. XXXVI. p. 582. XL. p. 669.

Allein den verlangten Nachweis glaubt Eunomius nicht schuldig zu bleiben, ja aus eben dieser Antwort glaubt er ein neues Argument für sein System zu gewinnen, indem er also sich äußert: Der Vater soll nach der Behauptung der Homousianer größer sein als der Sohn, inwiefern er dessen Princip ist. Nun ist aber der Vater seiner Natur nach und durch seine Natur Princip (*φύσει αἴτιον*), da ja nach ihrem Systeme der Vater als Vater von und durch die Natur dasteht, indem dieses nicht zugeben kann, er sei Vater durch den bloßen Willen.[157]) Demzufolge muß auch der Vater der Natur nach größer sein eo ipso, daß er in Ansehung des Princips es ist.[158]) — Gegen das schlaue Raisonnement des Gegners verwahrt sich Gregorius in folgender Weise: Es kann nicht schlechtweg das, was von Etwas ausgesagt wird, auch von dem, was ihm zu Grunde liegt, ausgesagt werden; sondern offenbar nur ein Gewisses von einem Gewissen,[159]) ein bestimmtes Prädikat gehört nur einem bestimmten Subjekte zu und auf etwas Anderes, das mit ihm in Verbindung steht, kann es nur relativ und in gewissem Sinn (*πῆ*) übertragen werden. Daraus, daß

---

157) S. oben Note 43. S. 147.

158) Naz. Or. XXXV. p. 565. ed. Col. XXIX. p. 534. ed. Clem.

159) Naz. Or. XXXV. p. 572. *Οὐ γὰρ ἁπλῶς ὅσα κατά τινος λέγεται, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου τούτου ῥηθήσεται, ἀλλὰ δῆλον κατά τινος καί τινα.* Nach des Petavius (de Trin. l. II. c. 2. §. 3.) Übersetzung und Erläuterung: Non est verum absolute, quaecunque de aliquo praedicantur, eadem et de illius subjecto praedicari. Wir glauben *ὑποκείμενον* allgemein als das, was einer Sache zu Grunde liegt, fassen zu müssen; sonst zeigt sich die Stelle unklar. Die aus dem Verhältnisse von genus und species geschöpfte Erklärung des Elias kann keineswegs befriedigen. Gregor's Antworten selbst scheinen dem Petav (l. c. c. 5. §§. 12. 13.) nicht zu genügen. Wir finden sie freilich nicht eben hinlänglich klar, glauben aber, daß sie dem Sinne nach mit denen des Petavius (§. 13.) zusammenfallen, weßhalb wir auch oben im Texte Beider Erörterungen zu verbinden suchten.

der Vater *φύσει καὶ κατὰ φύσιν* Vater ist, d. h. aus seiner Natur den Sohn erzeugt, folgt nicht, daß die Vaterschaft selbst die Natur ist; darum folgt auch nicht daraus, daß er größer ist als der Sohn *τῷ τῆς αἰτίας λόγῳ*, sein Größersein *τῇ φύσει καὶ κατὰ φύσιν*. Nur der reale Grund, das principium quo, ist die Natur; der persönliche Grund, principium quod, ist des Vaters Persönlichkeit und das Vatersein ist das durch die Wesensmittheilung an den Sohn sich ergebende Verhältniß. Das Vatersein konstituirt nicht die Natur; aber es hängt mit ihr zusammen; die Natur ist der letzte Realgrund desselben. Heißt also der Satz: „Der Vater ist dem Wesen nach Vater" soviel als: sein Wesen ist das principium remotum des Vaterseins, so wird er nicht beanstandet, wohl aber, wenn er heißen soll: Das Vatersein konstituirt sein Wesen.[160]) Ferner wenn das *κατὰ φύσιν* dem *κατὰ συμβεβηκός* (ex accidenti) gegenüber steht, so ist er richtig, falsch aber wenn *κατὰ φύσιν* heißen soll: dem konstituirenden Merkmal nach. Der Einwand des Eunomius geht a dicto secundum quid über ad dictum simpliciter. Größer ist der Vater *κατά τι*, inwiefern er Princip ist, vermöge der logischen Natur des Principverhältnisses, nicht aber vermöge der ontologischen Natur der Gottheit.

Was nun einen weiteren Einwand, der zu einer eigenen Sekte (Agnoëten, Themistianer) Veranlassung gab, anlangt, nämlich das Nichtwissen der Gerichtsstunde (Mark. 13, 32.), so müssen wir, wie Gregor erinnert, mit Recht fragen: Wie kann Gottes Kraft und Weisheit diese nichtwissen, der Schöpfer des Weltalls und der Zeiten, der Vollender und Umgestalter alles Seienden, das Ziel und Ende alles Geschaffenen, der, welcher den Vater ganz kennt und allein kennt (Joh.

---

160) Hat der Satz letzteren Sinn, so ist das zu Beweisende selbst wieder vorausgesetzt; außerdem aber hat die Beweisführung ihre Kraft durchweg verloren.

1, 18.; 6, 46....) und damit das Vollkommenste alles Erkennbaren? Wie kann er ferner das, was der Gerichtsstunde vorangeht und was gleichsam im Zeitpunkte des Weltendes geschieht, so genau kennen, daß er es deutlich beschreiben kann (Matth. 25, 31—46.), und doch die Stunde selbst nicht wissen?[161]) Das wäre räthselhaft, wenn etwa Einer behauptete, das, was vor der Mauer ist, ganz genau zu kennen, die Mauer selbst aber nicht, oder das Ende des Tages zu wissen und doch nicht den Anfang der Nacht, wo doch die Kenntniß des Einen die des Andern nothwendig mit sich bringt. Er kennt also nur die Gerichtsstunde nicht, inwiefern er Mensch ist;[162]) er weiß sie zwar auch als Mensch, aber nicht durch die Menschennatur, wenn auch in ihr,[163]) weil durch die hypostatische Vereinigung auch die menschliche Seele Christi an diesem Wissen Theil erhält. Diese Deutung wird uns schon dadurch nahe gelegt, daß das Wort „Sohn" hier absolut und ohne Beziehung (*ἀπόλυτον καὶ ἄσχετον*) gebraucht wird; d. h. ohne den Beisatz, wessen Sohn er ist, so daß er hier als Mensch nach bloß menschlichen Kräften gefaßt werden kann. Sollte diese Auslegung, die sicher die vorzüglichste ist,[164]) nicht ganz

---

161) Hieher gehört auch Luk. 17, 20—37. Cf. Ambros. de fide V. 8. 16. Quomodo nescivit judicii diem, qui horam judicii et locum et signa expressit et causas?

162) Naz. Orat. XXXVI. p. 588. *γιγνώσκει μὲν ὡς Θεός, ἀγνοεῖ δὲ ὡς ἄνθρωπος.* Die reduplikative Kraft des *ὡς* ist hier zu urgiren *ὡς Θεός* = vermöge der göttlichen Natur, *ὡς ἄνθρωπος* = vermöge der menschlichen. Cf. Ambros. l. c. Augustin. lib. 83. quaestion. q. 60. (de Gen. c. Manich. c. 22. gibt er eine abweichende Erklärung). Joh. Damascen. de fide orthod. l. III. c. 21.

163) Sehr schön drückt sich Gregor. M. aus (lib. X. epist. 42.): „In natura quidem humanitatis novit diem et horam; non ex natura humanitatis novit; ideo scientiam, quam ex natura humana non habuit, in qua cum angelis creatus fuit, hanc se cum angelis habere negavit."

164) Einige Väter erklären die Stelle auch so: Der Sohn weiß nicht

befriedigen, so läßt sich auch diese anreihen: Gleichwie von allen andern Dingen (vgl. Joh. 12, 49.; 5, 19....), so wird auch die Kenntniß von den letzten Dingen des Menschen auf den höchsten Urgrund und das Princip alles Seienden zurückgeführt zur unterscheidenden Ehre für den Erzeuger. Oder es läßt sich etwa deuten, wie Einer[165]) versuchte, daß der Sohn die Stunde und den Tag nicht anders wisse, als der Vater.[166]) — /

Wird ferner vom Sohne das Empfangen ausgesagt, z. B. daß er das Leben, das Gericht, das Erbe der Völker, die Macht über alles Fleisch, die Herrlichkeit oder auch seine Lehre und seine Jünger vom Vater empfange, so ist dieses

---

den Gerichtstag, um ihn zu offenbaren (scientia communicabili); er weiß ihn aber absolut und für sich (incommunicabiliter), da er nämlich ihn uns nicht mittheilen kann in Folge göttlichen Rathschlusses, so ist es für uns gerade so gut, als ob er ihn nicht wüßte. Diese etwas unbequeme Erklärung gibt auch Hilarius, nachdem er vorher die andere gegeben: „Secundum hominis naturam professus est inscitiam" in folgenden Worten: „Filius itaque diem judicii, quia tacet, nescit et Patrem solum idcirco scire ait, quia solus uni sibi non tacet" (de Trin. IX. fin.). Hiemit hängt zusammen, daß Einige einen Hebraismus in οἶδεν annehmen, wie ראה und ידע im Sinn des Piel oder Hiphil = indicare, notum facere stehen soll. Am wenigsten annehmbar ist eine bei Basilius (ep. ad Amphiloch. 390.) vorkommende Interpretation, es stehe nichts entgegen, daß der Sohn als Mensch, wie andere menschliche Schwachheiten und physische Unvollkommenheiten, so auch die Unwissenheit in diesem Stücke auf sich genommen habe.

165) Unter dem τῶν καθ' ἡμᾶς φιλολόγων τις versteht Elias den Basilius, Andere den Origenes, Ullmann (S. 377. N. 1.) einen Freund des göttlichen Logos überhaupt. /

166) Die älteren Ausgaben lesen: ὡς (ὅτι) ὁ πατὴρ was ziemlich dunkel ist. Der Sinn: der Sohn weiß die Stunde nur darum, weil sie der Vater weiß, fiele mit der vorhergehenden Erklärung zusammen. Von dieser Erklärung Gregor's nach der Leseart: εἰ μὴ ὡς ὁ πατὴρ bemerkt Petav (de Trin. l. II. c. 8. §. 6.): „Violenta haec est interpretatio neque probari meo judicio potest."

nicht nur in Bezug auf seine Menschheit wahr, sondern auch in Bezug auf seine höhere Natur, da er Alles vom Vater (Joh. 6, 58.) durch die Zeugung erhält und es kraft der Natur und der Wesensmittheilung, nicht aber kraft der Gnade besitzt.[167]) Man wende daher nicht ein, der Sohn sei schwach und ohnmächtig, weil er gesagt, er könne von sich selbst nichts wirken, wenn er nicht den Vater es wirken sehe (Joh. 5, 19.). Denn Können und Nichtkönnen wird in mehrfachem Sinne von der Schrift gebraucht. Es bezeichnet 1) Kraftmangel, nicht absolut, sondern nur in Bezug auf bestimmte Zeiten, Umstände und Verhältnisse, z. B. wenn ich sage: Das Kind kann (noch) nicht in der Schlacht kämpfen; damit ist nicht gesagt, daß es nie es können wird. Ferner wird es 2) von dem, was sich gewöhnlich ereignet (de communiter contingentibus) gesagt; z. B. wenn es heißt: Eine auf dem Berge gelegene Stadt kann nicht verborgen werden (Matth. 5, 14.); dennoch kann ein noch bedeutenderer Berg vor ihr sein, der ihre Ansicht versperrt. Dann wird es 3) von dem gebraucht, was nicht billig und schicklich ist; so z. B. wenn der Herr sagt, daß die Söhne des Bräutigams während dessen Anwesenheit nicht fasten können. Wiederum drückt es aus 4) daß etwas nicht rathsam und ersprießlich, unnütz und zwecklos ist; so konnte der Herr einst (Matth. 13, 58.) keine Wunder thun wegen des Unglaubens der Leute. An anderen Stellen drückt es 5) das für die Naturkräfte Unmögliche und nur der göttlichen Allmacht Mögliche aus. Endlich bezeichnet es, 6) das schlechthin und in sich Unmögliche, Ungereimte, Widerstreitende [repugnans].[168]) Nun ist aber kein Zweifel, daß

---

167) Naz. Or. XXXVI. p. 588. *λαμβάνει λόγῳ φύσεως, οὐ χάριτος.* Das *λόγῳ φύσεως* ist soviel als ratione naturae, vi naturae, propter naturam; *λόγῳ* steht wie das hebr. עַל־דְּבַר als verstärkte Präposition. Vgl. Gen. 12, 17.; 20, 11.... Ps. 45, 5. ...

168) Naz. l. c. *Οὐ τῶν καθ' ἕνα τρόπον λεγομένων τὸ δύνασθαι ἢ μὴ δύνασθαι, ἀλλὰ πολύσημόν ἐστιν ... λέγεται δὲ* 1) *κατὰ*

das Nichtanderskönnen des Heilands in diesem letzteren Sinne verstanden werden müsse. Wenn er etwas Anderes thun könnte, als der unendlich vollkommene Vater, so wäre das für ihn keine Macht, sondern Ohnmacht. Da der Sohn Alles hat, was der Vater (Joh. 16, 15.), so muß er eben wegen der Naturgemeinschaft auch dasselbe thun,[169]) dieselbe Thatkraft, dieselbe Wirkungsweise (*ἐνεργεῖα*) haben, wie der Vater.[170]) Er hat nach Außen hin keine von der des Vaters gesonderte Thätigkeit (die der Ökonomie abgerechnet), weil die Gottheit nach Außen gemeinsam wirkt. Wenn er das thut, was er den Vater thun sieht, so thut er es nicht nach Art der Geschöpfe, die den Vater nicht einmal zu sehen (I Joh. 4, 12. I Tim. 6, 16.) geschweige ihn nachzuahmen und zu erreichen vermögen, sondern nach der gleichen Vollkommenheit seiner Macht.[171]) Ebensowenig als Gott sündigen kann, womit er sein Wesen zerstören, sich selbst aufheben würde, ebensowenig kann der Sohn etwas dem Thun des Vaters Fremdes oder Entgegengesetztes thun.[172]) Und sowie der

---

*δύναμεως ἔλλειψιν καὶ ποτὲ καὶ πρός τι* ... 2) *ὡς ἐπὶ πλεῖστον* ... 3) *ὡς οὐκ εὔλογον* ... 4) *ὡς ἀβούλητον* ... 5) *τῇ φύσει μὲν ἀδύνατον, δύνατον δὲ τῷ Θεῷ* (physice impossibile) ... 6) *τὸ παντελῶς ἀδύνατον καὶ ἀνεπίδεκτον* (metaphysice et absolute impossibile).

169) Die *οὐσία* ist zugleich *φύσις*; die natura ist nach den älteren Theologen essentia ipsa prout est operationum principium. Cf. Petav. de incarnat. l. II. c. 3.

170) Naz. l. c. Zu beachten ist schon hier, daß Christus Joh. 16, 13 ff. gerade so vom heiligen Geiste in Bezug auf sich selber spricht, wie von sich selbst in Bezug auf den Vater.

171) Naz. l. c. *οὐ κατὰ τὴν τῶν γιγνομένων ὁμοίωσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς ἐξουσίας ὁμοτιμίαν.*

172) Ähnlich äußern sich Chrysostomus und Theodoret (in h. l. Joh.). Isidor von Pelusium (lib. III. ep. 335.) erklärt das *ἀφ' ἑαυτοῦ* = *παρὰ γνώμην τοῦ πατρὸς καὶ παρὰ σκόπον αὐτοῦ.*

Mangel dessen in Gott keine Unvollkommenheit begründen kann, dessen Vorhandensein sein Wesen vernichtete und zum reinen Nichts führte (Quae vero imperfectio, non posse facere nihil?): so kann auch das Abgehen einer von der väterlichen verschiedenen Wirkungsweise für den Sohn keine Unvollkommenheit sein, da ja gerade diese ganz gleiche Thatkraft die höchste Vollkommenheit einschließt, und so ergibt sich gerade hieraus einer der stärksten Beweise für Christi Gottheit,[173]) indem man ihn doch jedenfalls nicht als willenloses Instrument des Vaters, sondern als selbstständige Persönlichkeit auffassen muß. Und sagt Christus, er sei nicht vom Himmel herabgestiegen zur Erfüllung seines eigenen, sondern zur Vollziehung des väterlichen Willens (Joh. 5, 30.; 6, 38.) so zeigt er damit, daß sein Wille von dem des Vaters nicht getrennt und geschieden ist, keineswegs aber, daß er der höheren Natur nach einen dem Vater knechtisch unterworfenen Willen habe. Von den Vätern wird der Sohn bisweilen selbst Wille des Vaters genannt[174]) und seine Willenseinheit mit dem Vater ist bei ihnen durchweg anerkannt.[175]) Jene biblischen Worte Joh. 5, 19. enthalten eine positive Bestimmung in negativer Form. So wird vieles Gemeinsame von den göttlichen Personen auch gemeinsam ausgesagt, und zwar nicht in bejahender, sondern in verneinender Form (*οὐ θετικῶς, ἀρνητικῶς δέ*].[176])

---

173) Basilius (ep. 141. al. 8.) findet darin *τῆς αὐτῆς φύσεως εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί.*

174) Clem. Alex. Protrept. in fine: *τὸ θέλημα τοῦ πατρός.* Athanas. Or. III. c. Arian.: *τοῦ Θεοῦ βούλησις.* Cf. Hieron. Comm. in Eph. I.

175) Naz. Or. XXXVI. p. 585.: *ὧν ὡς μία ἡ θεότης, οὕτω καὶ βούλησις.* XLII. p. 598.: *ἐκεῖ καὶ κἀκείνη (ἡ ἁγία τριάς) εἷς Θεός ἐστί τε καὶ εἶναι πιστεύεται οὐχ ἧττον διὰ τὴν ὁμονοίαν ἢ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα.*

176) Naz. l. c.

Von den übrigen Stellen verdienen noch besonders hervorgehoben zu werden: 1) Joh. 17, 3. Dieser Text schließt die Gottheit des Sohnes nicht aus,[177]) indem die dem Vater durch Appropriation beigelegte Gottheit einen Gegensatz gegen die heidnischen Gottheiten bildet, keineswegs aber gegen die Würde des Gesandten und Messias, welcher ebenso wie der Vater das Leben in sich hat (Joh. 5, 26.). Das μόνον gehört hier zum Prädikat, nicht zum Subjekt.[178]) 2) Die Worte: „Niemand ist gut, als Gott allein" (Matth. 19, 17.; Luk. 18, 19.) sind im Sinne des fragenden Gesetzlehrers gesprochen, der Christus als Menschen gut genannt hatte. Endlich 3) thut es der Gottheit Christi keinen Eintrag, wenn er als für uns bittend dargestellt wird (Hebr. 7, 25. I Joh. 2, 1.), was eine Folge seiner gottmenschlichen Thätigkeit und der in der Ökonomie übernommenen Vermittlung ist.[179])

---

177) Chrysostomus und Andere nach seinem Vorgange lesen die Stelle so: ἵνα γιγνώσκωσί σε καὶ ἰησοῦν χριστόν, ὃν ἀπέστειλας, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν. Dieses ist aber mehr eine Construktion dem Sinne nach, als eine Leseart der Bibel. Cf. Maldonat. in h. l. Petav. de Trin. III. 1. Prudent. Maran. Divin. D. N. J. C. lib. I. p. II. cap. 21. Schön äußert sich Hilarius (de Trin. III. n. 14.) über diesen Text: „Vita est verum Deum nosse; sed nudum hoc non facit vitam. Quid ergo connectitur? Et quem misisti J. C. Debitus Patri a Filio honor redditur; cum dicit: Te solum verum Deum; non tamen se Filius a Dei veritate secernit (sed conjungit), cum adjungit: Et quem misisti J. C. Non habet intervallum confessio credentium, quia in utroque spes vitae est, nec Deus verus ab eo deficit, qui in conjunctione succedit."

178) Es läßt sich also nicht auflösen: Der Vater allein ist wahrer Gott; sondern nur: Der Vater ist der allein wahre Gott, so daß der Satz nicht exklusiv, sondern nur affirmativ zu fassen ist.

179) Andere Einwendungen aus der Schrift s. erörtert bei Petav. de Trin. lib. II. cap. 3 et 4. Maran. Divin. D. N. J. C. lib. I. pars II.

So erwiederte Gregorius mit ebensoviel Dialektik[180]) als Schriftkenntniß die Einwendungen der Gegner; mit solchen „Steinwürfen" fertigte er Christi schlimmsten Feind, den Eunomius, ab;[181]) denn „Steinwürfe sind wahre und wohlbegründete Reden und Beweisführungen für thierisch gesinnte Menschen."[182]) Der Sinn einzelner Schriftstellen muß aus andern und aus dem jedesmaligen Context erklärt werden; die Irrlehrer aber reißen sie stets aus ihrem Zusammenhange und geben ihnen eine willkührliche Deutung. Gregor erklärt die vorgebrachten Schrifttexte meist ganz einfach, und würdigt, der alexandrinischen Schule folgend, den mystischen Sinn gehörig, tadelt aber mit Recht das übertriebene Allegorisiren.[183])

180) Es war Aufgabe der Kirchenväter, dem Mißbrauch gegenüber, den die Schule des Arius mit der Dialektik trieb, zu erhärten, wie von richtiger Anwendung derselben die Kirchenlehre nichts zu befürchten habe, ja gerade durch ihren rechtmäßigen Gebrauch gegen die feindlichen Angriffe gesichert werde, wie dieses schon die heilige Schrift, namentlich die Briefe des Apostels Paulus, mit ihren kräftigen Argumentationen erweist. Ἡ γὰρ τῆς διαλεκτικῆς δύναμις, sagt Basilius (in Isai. II. p. 890.), τεῖχος ἐστι τοῖς δόγμασιν. Gregor rühmt an Basilius dessen dialektische Gewandtheit ganz besonders (Or. XX. p. 333.). Die damaligen Häretiker aber wollten bei überlegeneren Gegnern gewöhnlich nichts von Dialektik hören, die, Schwächeren gegenüber, stets ihre vorzüglichste Waffe war. So klagten auch die späteren Griechen, deren Spekulation und wissenschaftliche Thätigkeit nach dem Schisma fast ganz geschwunden war, über die schlaue Dialektik und gewandte Systematik der Lateiner. Die Rede des Nicephorus, worin er die griechischen Prälaten vor Conferenzen mit den Lateinern warnt, liefert davon ein Beispiel (cf. Niceph. Greg. H. l. X. p. 231 ss.). Emmanuel Calecas trat ihm geistvoll entgegen.

181) Naz. Or. XLVI. p. 721.

182) Naz. Or. XXXIV. p. 637. Λίθον γὰρ τοῖς θηριώδεσιν οἱ ἀληθεῖς λόγοι καὶ στεῤῥοί.

183) In der zweiten Osterrede nennt er das übertriebene Allegorisiren eine Art von Traumdeuterei (ὀνειροκριτικόν). Cf. Billii not. in Orat. I. t. II. p. 102. ed. Colon.

Zum Schlusse dieses Capitels und als Hinweis auf andere vom Sohne handelnde Schriftstellen wollen wir noch die Namen des Sohnes zusammenstellen, wie sie Gregor nach der heiligen Schrift anführt. Sie beziehen sich theils auf die Theologie, theils auf die Ökonomie. Eine unaussprechliche Würde hat Jesus Christus, so daß selbst die Dämonen vor ihm erzittern.[184]) Da nun Gottes Name unaussprechlich ist, so gibt es auch keine vollständig entsprechenden Bezeichnungen desselben.[185]) Die Namen, welche dem Wesen Gottes am nächsten kommen, sind: der Seiende (ὁ ὤν), Gott und Herr (Θεός, κύριος); die beiden letzteren sind aber unserem Theologen an sich nur relative Bestimmungen.[186]) Einige Namen bezeichnen die Macht (ἐξουσία), z. B. der Allmächtige; andere die Ökonomie, sowohl die, welche über den Leib erhaben ist (ἡ ὑπὲρ τὸ σῶμα), als auch die, welche

---

184) Naz. Or. I. p. 35. III. p. 81. carm. ad Nemes. inter varia tom. II. p. 142.

185) Naz. Or. XXXVI. p. 589. 590. Vgl. tractat. de fide inter Opp. Naz. edit. Col. Or. XLIX. p. 733., sowie die hieher gehörigen Väterstellen bei Kuhn (Dogmat. Bd. I. Abthl. 2. §. 22. S. 347 ff. 354 ff.

186) Zu dieser Ansicht brachten hinsichtlich des Wortes Θεός die von ihnen aufgestellten Etymologien die meisten der Väter. Unser Theologe leitet Θεός ab von θέειν (laufen) und αἴθειν (brennen). Gregor von Nyssa, der meistens mit ihm übereinkommt, leitet es ab von θεᾶσθαι (schauen), und folgert daraus, daß Θεός nicht τὴν οὐσίαν, sondern τὴν ἐνεργείαν bezeichne. Andere Väter wiederum finden das Stammwort in θεῖναι (ordnen, festsetzen — κόσμον θεῖναι) nach dem Vorgange des Herodot (II. 52.). Theophilus von Antiochien gibt eine doppelte Etymologie: von θέειν und von τεθεικέναι, und gibt für letztere als Grund an: ὅτι τέθεικε τὰ πάντα ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ (al. ἑαυτῶν) ἀσφαλείᾳ (ad Autol. II. 4.). Τὸ θέειν, sagt er in Bezug auf die erstere Ableitung, ἐστὶν τὸ τρέχειν καὶ κινεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ τρέφειν καὶ προνοεῖν καὶ κυβερνᾶν καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα. Cf. Naz. Or. I. p. 39.

im Leibe vor sich geht (*ἡ ἐν σώματι*). Es gibt aber von den die göttliche Macht und Wesenheit bezeichnenden Namen drei Hauptklassen: a) solche, die der ganzen Trinität gemeinsam sind und auch allen drei Personen beigelegt werden; b) solche, die zwar gemeinsam sind, aber doch einer einzelnen Person zugeeignet werden, wie der zweiten *ὁ κύριος*, der dritten *τὸ πνεῦμα*; c) solche, die direkt nur die Relation, indirekt aber auch das göttliche Wesen bezeichnen, die nicht gemeinsam, sondern eigenthümlich sind.

Der Hauptname des Sohnes als solchen ist: der Sohn, *ὁ υἱός*. Er heißt so, weil er dasselbe, aber nicht derselbe mit dem Vater ist, weil er in der Subsistenz geschieden, in der Substanz aber ungeschieden, dem Vater ganz gleich, durch Zeugung aus diesem hervorgeht. Er ist der Sohn schlechtweg (Joh. 1, 18.; 3, 16.; 5, 19—23. Hebr. 1, 1 ff.), der allein im eigentlichen Sinne Sohn ist,[187] der Sohn Gottes (Joh. 1, 34. 50.; 3, 17. Matth. 26, 64. Mark. 3, 12.; 14, 62. Luk. 22, 70. Gal. 4, 4. Joh. 11, 27.), der Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16.), der Sohn des Allerhöchsten (Luk. 1, 32.), der Sohn seiner Liebe (Col. 1, 13.), der eigene (Röm. 8, 32.) wahre (I Joh. 5, 20.) Sohn. Er ist der Eingeborene (Joh. 1, 14.; 3, 16. 18. I Joh. 4, 9. Hebr. 11, 17.), nicht bloß weil er allein aus dem Einzigen (Vater), sondern auch weil er auf eigene und ihm ausschließlich angehörige Weise (*μονοτρόπως*) aus dem Vater ist.[188] Dann heißt der Sohn das Wort (Joh. 1, 1 ff.

---

187) *ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός.* Justin. apolog. II. 6.

188) Die Arianer wollten *μονογένης* = *μονοκτίστης* setzen, wogegen die Kirchenlehrer sich laut erklärten. (Athanas. Or. II. c. Arian. Basil. c. Eunom. II. n. 2 ss.) *Μονογένης* = *ὁ μόνος ἔκ τινος γεννηθείς* entspricht dem hebräischen יָחִיד unicus. (Vgl. Ps. 21, 21.; 24, 16.; 34, 17. Job 3, 15. Amos 8, 10.) Damit hängt die Benennung *μόνος ἐκ μόνου* zusammen oder *μόνου μονώτατος*. (Naz. carm. II. laus virginitatis t. II. p. 43.) Schon Ignatius

I Joh. 5, 7.), λόγος — ein Name, der ihm besonders angenehm ist.[189] Er wird Wort genannt, weil er sich so zum Vater verhält wie das Wort zum denkenden Geiste, weil seine Zeugung ohne ein Leiden vor sich geht, vorzüglich auch wegen seiner Verbindung mit dem Ursprung; dann weil er den Vater offenbart und wie das Wort den Gedanken enthüllt, so des Vaters Sinn und Willen uns kündete (gleichsam der uns sichtbar gewordene unsichtbare Vater); weil er der adäquate Ausdruck und das Gleichbild des Vaters, gleichsam dessen Definition ist; und weil er endlich allem Sein einwohnt.[190] Entwickeln wir diese Bestimmungen genauer und stellen wir sie mit den Erörterungen der übrigen Väter über die Bedeutung des Namens Logos[191] zusammen: so ergibt sich, daß der Sohn vor Allem in doppelter Beziehung Wort — Logos[192]) heißt: zunächst und vorzüglich in Bezug auf sein Verhältniß

---

(ad Magnes. n. 8.) nennt den Sohn τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα und die ὑποτύπωσις τῆς πίστεως von Gregor dem Wunderthäter (vgl. darüber Greg. Nyss. in vita Gregor. Thaumaturgi t. III. p. 546.) sagt: εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου.

189) Naz. Or. III. p. 51. (Cf. Billii not. in Orat. III. n. 3.) Carm. ad Nicobul. var. 59. v. 5. 6. t. II. p. 115.

190) Naz. Or. XXXVI. p. 590. Λόγος, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος ... οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφὲς καὶ τὸ ἐξαγγελικόν, ὅτι καὶ ὡς ὅρος πρὸς τὸ ὁριζόμενον· διὰ τὸ ἐνυπάρχειν τοῖς οὖσιν.

191) Cf. Justin. cohort. ad Graec. n. 38. Athenag. leg. pro christ. n. 10. Iren. adv. haeres. IV. 20. Basil. in Joh. I. p. 506. Ambros. de fide I. 2. Chrysost. hom. II. in Joh. Isid. Pelus. l. IV. ep. 141. Aug. lib. 33. quaest. q. 53. de Trin. VII. 3.

192) Obschon die Platoniker und Gnostiker dieses Wort gebrauchten, bestanden die Väter gerade auf diesem gegen eben jene Schulen gewählten johanneischen Ausdruck und suchten nur durch genaue Bestimmungen den christlichen Logos von dem platonischen, philonischen und gnostischen zu scheiden. Nur selten nennen die Väter auch den heiligen Geist λόγος. Cf. Basil. c. Eunom. V. 11.

zum Vater — ratione theologiae; sekundär aber auch in Bezug auf sein Verhältniß zu uns — ratione oeconomiae. a) In Bezug auf seine Schesis zum Vater heißt er Logos: α. weil er ohne Leiden und ohne einen der Materie zugehörigen Akt, auf eine rein geistige Weise vom Vater den Ursprung hat; β. weil er so enge und innig mit dem Vater verbunden und in ihm ist, wie in und mit uns die Vernunft, die unser ganzes Innere durchdringt; γ. weil er gleichsam der adäquate Begriff, die Selbsterfassung und Selbstanschauung des Vaters ist;[193]) δ. weil er gewissermaßen das innere Wort, jene Sprache ist, mit der Gott zu sich selber redet; ε. weil er wie das Wort den denkenden Geist, so den Vater nach Außen manifestirt und seinen Herrscherwillen ausdrückt. Er heißt ferner Logos b) wegen seiner Beziehung zu uns: α. weil er der vollendete Ausdruck und das Vorbild alles Seienden ist;[194]) β. weil er uns, den vernünftigen Geschöpfen, sein Bild einprägt und uns der Vernunft gehorsam macht; γ. weil in ihm und durch ihn Alles geschaffen ward und seine Form erhielt; δ. weil er uns den Willen und die Lehre des Vaters verkündigt.[195]) So vielbedeutend[196]) ist dieser Name und doch

193) Hieher wird auch Joh. 14, 9. bezogen (cf. Chrys. in h. l.) und Joh. 12, 45. Elias Cretens. in Or. XXXVI. l. c.: „Qui Filium cogitavit, Patrem etiam cogitavit; ac brevis et compendiaria facilisque paternae naturae demonstratio est Filius. Quidquid enim genitum est, genitoris sui tacitus quidam sermo est."

194) Der Logos ist die causa exemplaris rerum und hat in unseren Herzen festen Sitz. Cf. epist. ad Diognet. n. 7.

195) Der Sohn heißt sonach Logos: a) ratione theologiae, und zwar: α. ratione modi generationis, β. ratione perichoreseos, γ. ratione aequalitatis et repraesentationis, δ. ratione analogiae specialis, ε. ratione manifestationis; b) ratione oeconomiae, und zwar: α. ratione exemplaris et archetypi, β. ratione inexistentiae et internae operationis, γ. ratione efformationis et expolitionis rerum, δ. ratione magisterii supremi.

196) Hieron. ep. ad Paulin.: „Logos graece multa significat.

drückt er nicht Alles aus. Wort heißest Du, sagt Gregor zum Sohne, und doch bist Du über das Wort erhaben [*λόγος ἀκούεις καὶ ὑπὲρ λόγον εἶ*].[197])/

Von den übrigen zahlreichen Namen Christi sind noch folgende besonders hervorzuheben. Der Sohn ist die Kraft und die Weisheit Gottes (I Cor. 1, 24.); die Kraft, weil er alles Gewordene erhält; die Weisheit, weil er die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge ist.[198]) Er ist die Wahrheit (Joh. 14, 6.) und des Vaters Gleichbild (Weish. 7, 26. II Cor. 4, 4. Col. 1, 15.) als gleichwesentlich;[199]) der Abglanz der Herrlichkeit und der Charakter der Person des Vaters (Hebr. 1, 3.). Er ist das Licht (Joh. 1, 4. 9.) als die Leuchte der Seelen, die in Wort und Leben gereinigt sind. Das Leben ist er (Joh. 1, 4.; 14, 6.), weil er das Licht ist und der innerste Wesensgrund aller vernünftigen Naturen, das Wesen der geistigen Geschöpfe.[200]) Er ist die Gerechtigkeit [I Cor. 1, 30.],[201]) weil er nach Verdienst und gerechtem Maße denen, die unter dem Gesetze, und denen, die unter der Gnade sind, an Leib und Seele vergelten wird als Richter (Joh. 5, 22. 27. Apg. 10, 42.). — Obschon nun

---

Nam et verbum et ratio et supputatio et causa unius cujusque rei, per quam sunt singula, quae subsistunt: quae universa recte intelligimus in Christo. Cf. Clem. Alex. Paedag. I. 7 ss.

197) Naz. Orat. XXXI. p. 498.

198) Naz. Or. XXXVI. p. 590. *δύναμις ὡς συντηρητικὴ τῶν γενομένων, σοφία ὡς ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.*

199) Naz. l. c. *Τῷ ὄντι τῆς εἰκόνος ἐστὶ πάντα ὅσα πρόςεστι τῷ πρωτοτύπῳ.* Cf. Basil. M. sermo de fide n. 16.

200) Naz. l. c. *φῶς ὡς λαμπρότης ψυχῶν καὶ λόγῳ καὶ βίῳ καθαιρομένων· ζωὴ ὅτι φῶς καὶ πασῆς λογικῆς φύσεως σύστασίς τε καὶ οὐσίωσις· ἡ οὐσία τῶν λογικῶν.*

201) Athan. c. Gentil. n. 46. Orig. c. Cels. VI. n. 84. nennen ihn *αὐτοδικαιοσύνη*, die Gerechtigkeit selbst./

aber dem Sohne so große und so herrliche Namen zukommen,[202]) daß wir sie nicht erfassen, indem der Vater ihm einen Namen gab, der über alle Namen ist (Phil. 2, 9.): so liebte er es doch hienieden, sich selbst mit dem schlichten und

---

202) Gregor führt Or. I. p. 39. an 33 Namen des Sohnes auf. Außer den oben angeführten sind folgende besonders zu beachten:

1) Aushauchung und Ausfluß [ἀτμὶς καὶ ἀποῤῥοία] (Weisheit 7, 25.),
2) Schöpfer [κτίστης] (Joh. 1, 2. Ps. 32, 6. Hebr. 1, 2. Naz. Or. IX. p. 156.),
3) König (Matth. 25, 34. 40.), König Israels und der Juden (Joh. 1, 50. Mark. 15, 32. 37. Matth. 27, 11.),
4) Haupt (I Cor. 11, 3. Eph. 1, 22.; 5, 23. Col. 1, 18.),
5) Lamm Gottes (Joh. 1, 29. 36.),
6) der Lehrer (Matth. 26, 18. Mark. 4, 38.),
7) der Weg (Joh. 14, 6.),
8) die Thüre (Joh. 10, 7. 9.),
9) das Fundament (I Cor. 3, 11.),
10) der Fels (I Cor. 10, 4.),
11) unsere Heiligung und Erlösung (I Cor. 1, 30.),
12) der Friede (Eph. 2, 14.),
13) der Hirt und der gute Hirt (Joh. 10, 11. 14.),
14) der Herr des Ruhmes (I Cor. 2, 8.),
15) der große Gott (Tit. 2, 13.),
16) der Knecht (Phil. 2, 7.),
17) der Hohepriester (Hebr. 3, 1.; 5, 5. 6. 10. Ps. 109, 4. . . .),
18) der Erstgeborene aller Geschöpfe (Col. 1, 15.),
19) der Erstgeborene der Todten (I Cor. 15, 20. 23. Col. 1, 18.),
20) der Erstgeborene der Auferstehung (Apg. 26, 23.),
21) die Auferstehung (Joh. 14, 6.),
22) das Brod des Lebens, Himmelbrod (Joh. 6, 35. 48. . . .),
23) der Heiland (Luk. 2, 11.),
24) Emmanuel (Matth. 1, 23. Js. 7, 14.),
25) der Erbe des Weltalls (Hebr. 1, 2.),
26) der Anfang und das Ende, α und ω (Off. 1, 5. 8. . . .).

In der Orat. XXXI. p. 498. reiht Gregor an diese biblischen Namen noch einige andere mit figürlicher und mystischer Bedeutung an, als: Feuer, Schwert u. s. f.

demüthigen Namen des Menschensohnes zu bezeichnen,[203]) Er, der Alles im Worte seiner Macht gefesselt trägt [Hebr. 1, 4.],[204]) so mit der Hoheit und Größe die Demuth und Herablassung vereinend.

## C.

# Von Gott dem heiligen Geiste.

Um des heiligen Geistes Geheimnisse zu erklären, sagt Gregor in einer Pfingstrede,[1]) ist der Geist selber vonnöthen. Schwer ist es, über ihn zu sprechen, ohne den wir überhaupt nichts Gutes reden können. Die Lehre der Kirche, die unter seinem Beistande verkündigt wird, ist es, die uns über ihn die geeigneten Aufschlüsse gibt. — Nach dieser Lehre nun haben wir Dreierlei vom heiligen Geiste zu betrachten: a. seine persönliche Selbstständigkeit und Subsistenz; b. seine Gottheit; endlich c. die Art, wie das göttliche Wesen auf ihn übergeht, sein Ausgehen (πρόοδος).

### a. Persönliche Selbstständigkeit des heiligen Geistes.

Den heiligen Geist faßten die biblischen Rationalisten aller Zeiten als eine Wirkung (ἐνέργημα) und bloße Kraft [δύναμις] [2]) — einen leeren Namen [ψιλὸν ὄνομα].[3]) Doch waren ihrer in den ersten Jahrhunderten der Kirche verhältnißmäßig nur Wenige; zu Gregor's Zeit ward die selbstständige Persönlichkeit des heiligen Geistes kaum beanstandet.

---

203) Matth. 8, 20.; 25, 31. Mark. 2, 10.; 10, 45. coll. Dan. 7, 13. Joh. 3, 13.; 9, 44. . . .

204) ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ φέρων τὰ πάντα Hebr. 1, 4. coll. 1—14. Col. 1, 18 ff. Naz. Orat. XLIII. p. 696. Carm. arc. de Sp. S. t. II. p. 163.

1) Naz. Orat. XLIV. p. 709.

2) Meist mit Beziehung auf Luk. 1, 35.; 24, 49.

3) Orat. XXV. p. 441.





Wenn Christus ihn einen andern Tröster nennt (Joh. 14, 16.), so bezeichnet er ihn offenbar als Persönlichkeit,[4]) und zwar als eine von Christus selbst verschiedene Persönlichkeit;[5]) und wenn er nach ihm vom Vater ausgeht (Joh. 15, 26.) und wirklich bei den Menschen erscheint, während der Vater nicht zu uns herabkommt, so stellt er ihn dar als auch vom Vater verschieden.

So ist der Geist keine unpersönliche Weltseele der Stoiker,[6])

4) Orat. XXIV. p. 430. XLIV. p. 713. Damit ist auch zugleich des Geistes Consubstantialität ausgesprochen. *Τὸ γὰρ ἄλλος οὐκ ἐπὶ τῶν ἀλλοτρίων, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων οἶδα λεγόμενον.*

5) Wenn der Sohn bisweilen von älteren Vätern (hie und da mit Berufung auf II Cor. 3, 17.) auch *πνεῦμα* genannt wird (cf. Hermae Past. simil. III. n. V. §. 5. Justin. apol. I. 33. Theophil. Ant. ad Autol. II. 10. Tatian. c. Graec. 5. 7. Tertull. adv. Prax. 26. Cypr. de idolor. vanit. c. 6. Clem. Alex. Paedag. I. p. 14.): so ist nur zu beachten, daß *πνεῦμα* auch in der Bibel sowohl *οὐσιωδῶς* als *ὑποστατικῶς* gebraucht vorkommt und in ersterem Sinne ein nomen commune totius Trinitatis ist. So sagt auch Clemens von Rom ep. II Cor. n. 9.: *Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ.* So sind auch manche sonst essentiell gebrauchte Bezeichnungen dem Sohne und dem Geiste gemeinsam; z. B. der Name Weisheit; gewöhnlich wird so der Sohn genannt (nach Joh. 14, 6. I Cor. 1, 24. Luk. 11, 49. coll. Matth. 23, 34.); aber auch der Geist heißt *σοφία* (cf. Iren. adv. haer. III. 24. n. 7 ss. IV. 20. n. 1. Theophil. Ant. II. 10—15. 18. Athenag. leg. pro christ. Cohort. Justin. ad Graec. n. 8. dial. c. Tryph. 61.). Aus dieser Namengemeinschaft läßt sich aber doch wahrlich keine Verwechslung und Vermengung der Personen bei diesen Vätern folgern. Vgl. insbesondere Iren. l. IV. 7, 4. III. 18, 3. Athenag. leg. n. 24. Hermas bezeichnet (simil. 5. n. 5.) mit spiritus sanctus die göttliche Natur des Sohnes, während er mit servus die menschliche bezeichnet. (Vgl. dazu Möhler Patrologie ed. Reithmayr I. S. 102.) Man vgl. auch die Bemerkung des Mauriner Herausgebers zu Hilar. Trin. II. 30.

6) Cf. Orig. c. Cels. l. VI. 70 ss.

sondern volle Subsistenz. Als in sich und für sich seiend erscheint er, da er beständig als selbstständig handelnd dargestellt wird; nicht als wirkendes Vermögen, mit dem Gott etwas thut, sondern als wirkendes Subjekt, das da handelt mit Wille und Macht. Er ist zugegen als Herr (δεσποτικῶς), nicht als Knecht (δουλικῶς); er ist autonom und selbstständig.[7] Denn er weht wo er will und auf wen er will (Joh. 3, 8.). Er spricht in den Propheten (Apg. 28, 25. II Petr. 1, 20. 21.); er durchforscht Alles (II Cor. 2, 10.); er lehrt alle Wahrheit (Joh. 16, 13.); er erfüllt den Erdkreis (Weish. 1, 7.); er macht die todten Leiber lebendig, spendet Gnaden und heiligt; er setzt die Hierarchen ein (I Cor. 12, 4 ff. II Theff. 2, 12. I Petr. 1, 2. Apg. 13, 2.; 20, 28.].[8] Sehet, sagt Gregor,[9] was uns der Geist für Gnaden spendet (χαρίζεται)! Durch ihn, den Heiliger, gelangen wir zu Christus; durch ihn wohnt Christus in unseren Herzen.[10] Das alles sind Handlungen, die auf eine Person schließen lassen, und eine bloße Personifikation einer göttlichen Kraft hier anzunehmen ist schon darum unstatthaft, weil unmöglich eine rednerische oder dichterische Figur durch die ganze heilige Schrift sich hindurchziehen kann, ohne daß auch nur Einmal eine Andeutung vorkäme, es werde statt

---

7) Naz. Orat. XLIV. p. 709.

8) Die Wirkungen des persönlichen Geistes, die in der Schrift oft metonymisch durch den Geist selbst bezeichnet werden, schildert Novatian (de Trin. c. 29.) also: „Hic in apostolis Christi testimonium reddit, in martyribus constantem fidem religionis ostendit; in virginibus admirabilem continentiam signatae castitatis includit; in ceteris incorrupta et incontaminata doctrinae dominicae jura custodit; haereticos destruit, infideles arguit, simulatores ostendit, improbos quoque corrigit, Ecclesiam incorruptam et inviolatam perpetuae virginitatis et veritatis sanctitate custodit.“ Cf. Didym. Alex. de Sp. S. c. 2 ss.

9) Naz. Orat. XIII. p. 212.

10) Vgl. I Cor. 12, 3. Naz. Or. I. p. 11. Orig. homil. XI. in Num. n. 8.

der eigentlichen eine uneigentliche Redeweise gebraucht.[11]) Nebstdem ist ja des Geistes vorzüglichste Eigenschaft, Person zu sein;[12]) und er, der Geist per eminentiam ist, sollte ihrer entbehren?

Über die selbstständige Existenz des heiligen Geistes macht Gregor noch folgendes Raisonnement: Der Geist muß entweder in allewege als ein für sich Seiendes und Subsistirendes (καϑ' ἑαυτὸ ὑφεστηκός) angenommen oder aber zu jenen Dingen gerechnet werden, die nur an einem Andern erkennbar sind (τῶν ἐν ἑτέρῳ ϑεωρουμένων τι), wovon die Philosophen das Erste Substanz (οὐσίᾳ), das Zweite Accidens (συμβεβηκός) nennen.[13]) Ist er ein accidens, so ist er eine Wirkung (ἐνέργημα) Gottes; denn wie ließe er sonst sich fassen und wie würde die Zusammensetzung in Gott vermieden? Ist er aber eine Wirkung Gottes, dann wird er gewirkt und wirkt nicht selbst, und hört auf zugleich mit dem Gewirktsein (geht mit der vorübergehenden Wirkung vorüber). Wie ist es aber alsdann möglich, daß er (in der Schrift) als wirkend dasteht, dieses oder jenes sagt, zu einem Amte absondert und auserwählt, Weisheit und hohe Geistesgaben verleiht, die

---

11) Stellen, wie I Cor. 2, 10. 11.; 12, 4 ff. II Cor. 13, 13. Joh. 14, 10 ff.; 16, 7—15., werden sicher nicht durch die Bemerkung entkräftet, es habe sich Paulus und Christus selbst einer starken Personifikation bedient. Auch Christus wird Kraft genannt (I Cor. 1, 24.) und doch ist er zugestandenermaßen mehr als eine bloße Kraft. Vgl. auch Bretschneider's Darstellung in seiner Dogmatik I. S. 576. 577. §. 71. Schluß. — Zukrigl a. a. O. S. 342 ff.

12) Der Geist ist ja nach älterer und neuerer Philosophie ὑποκείμενον λογικόν, suppositum rationale, selbstbewußtes und freithätiges Sein, Subsistenz mit Selbstbewußtsein.

13) Die substantia ist hier prima, nicht secunda. Der alte Satz: Quidquid est, aut substantia est aut accidens, gilt nur in dem concreten Gebiet reeller Existenzen (quidquid est = quidquid physice existit), nicht in dem Gebiet der entia rationis.

Propheten inspirirt u. s. f.? Sicher ist er also kein blosses accidens; er subsistirt nicht in einem Andern; er ist für sich und in sich; d. h. er ist Person.[14]) Noch mehr — er ist eine göttliche Person; er ist Gott, dabei von Vater und Sohn unterschieden; der Unterschied aber kann nur in der eigenen Persönlichkeit bestehen. Wenden wir uns nun zur Betrachtung seiner Gottheit.

### b. Die Theologie des heiligen Geistes.

Über den heiligen Geist gibt die Schrift nicht so deutliche Bestimmungen, wie über den Vater und den Sohn. Das sucht Gregorius in folgender Weise zu erklären. Das alte Testament, sagt er, verkündete den Vater ganz deutlich (φανερῶς), den Sohn etwas dunkler [ἀμυδρότερον];[15]) das

---

14) Naz. Or. XXXVII. p. 595. 596. ed. Colon. XXXI. p. 560. edit. Clemenc. Orig. de princ. I. c. 1. n. 3. c. 3. n. 1 s.

15) Die Frage, ob die christliche Trinitätslehre schon im A. T. enthalten sei, war bis in die neuesten Zeiten Gegenstand gelehrter Controversen. Bis auf Calixt wollten die lutherischen Theologen die Trinität im A. B. klar ausgesprochen finden und aus alttestamentlichen Stellen auch dieselbe erweisen. (Cf. Georg. Calixti dissert. de myster. Trinit., an ex solis V. T. libris possit demonstrari.) Wenn man aber jetzt im entgegengesetzten Extrem gar keine Spuren der Trinität, keine στοιχεῖα und σπέρματα in den alttestamentlichen Schriften annehmen will, während doch selbst bei den heidnischen Völkern des Alterthums mehrere sicher aus einer dunklen Urtradition herrührende Anklänge an diese Geheimnißlehre sich finden, so geht man hier offenbar zu weit und tritt der Autorität der Kirchenväter entgegen (vgl. besonders Justin. dial. c. Tryph. n. 50 ss. Greg. Nyssen. de Trinit. sermo c. Jud. u. A.). In vielen Stellen, wie Gen. 1, 2. 26. 27. Deut. 15, 26. Gen. 19, 24. coll. Eccl. 12, 1. Ps. 149, 2. Isai. 54, 5. Ps. 32, 6.; ferner Isai. 48, 12. coll. 12, 11—14.; 6, 3. 8.; 49, 9. Jerem. 23, 36. Ps. 2, 7.; 89, 27. II Kön. 23, 2. Joel 2, 28. Isai. 60—61. zeigen sich sicher viele Anklänge an diese Lehre, und die Vergleichung mit dem N. T. (besonders Hebr. 1, 1 ff.) sowie manche rabbinische Er-

neue Testament aber offenbarte den Sohn vollständig (*ἐφανέρωσε*); aber die Gottheit des heiligen Geistes deutete es nur an (*ὑπέδειξε*). Nun aber seit dem großen Pfingstfeste lebt der Geist stets mit uns und geht mit uns um (*ἐμπολιτεύεται*), so uns seine Offenbarung immer deutlicher machend. Denn es war nicht ohne Gefahr, solange des Vaters Gottheit noch nicht hinlänglich erkannt und anerkannt war, die des Sohnes offen zu verkünden; noch bevor des Sohnes Wesensgleichheit angenommen und festbegründet war, die des Geistes klar auszusprechen und eine neue Last damit uns aufzulegen.[16]) So war es besser, daß durch stillschweigende Hinzufügungen der Menschen Begriffe erweitert wurden und durch fortwährendes Hinansteigen (*ἀναβάσεις* vgl. Ps. 83, 6.) und Fortschreiten von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (*ἐκ δόξης εἰς δόξαν πρόοδοι*) und stete Progressionen (*προκοπαί*) das Licht der Dreieinheit (*τὸ*

---

klärungen bestättigen dieses vielseitig. Viele jener alttestamentlichen Stellen enthalten sicher etwas mehr, als daß sie sich durch bloße grammatische Strukturen und rein poetische Parallelismen erschöpfend erklären ließen. Vgl. noch Petav. de Trin. l. II. c. 7. Zukrigl a. a. O. S. 321. 322. 345 ff.

16) Naz. Or. XXXVII. p. 608. *Οὐ γὰρ ἦν ἀσφαλὲς μήπω τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος ὁμολογηθείσης τὸν υἱὸν ἐκδήλως κηρύττεσθαι, μηδὲ τῆς τοῦ υἱοῦ παραδεχθείσης τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔτι φορτίζεσθαι.* Er bedient sich hier des Beispiels von Überladung selbst mit den besten Speisen bei einem schwachen Magen, sowie von der Einwirkung des vollen Sonnenlichtes auf ein krankes Auge. Ebenso äußert er sich carm. de Sp. S. arc. III. v. 16 ss. t. II. p. 163.:

*Εἰ γὰρ γυμνὴν κοθέει φωνὴν θεότητος ἐραννῆς*
*Ἴστω μὴ κινυτὸν κοθέων λόγον· οὐ γὰρ ἐῴκει*
*Μήπω τῆς Χριστοῖο βροτῶν πλεόνεσσι φανείσης*
*Ἄχθος ἄγειν κραδίῃσιν ἀφαυροτάτῃσιν ἄπιστον,*
*Οὐδὲ γὰρ ἀρχομένοισι τελειοτέροιο λόγοιο*
*Καιρός· τίς δ' ἀμυδροῖσιν ἐπ' ὄμμασιν ἢ πυρὸς αὐγὰς*
*Δεῖξεν ὅλας, ἢ φωτὸς ἀπληστοτέροιο κόρεσσεν;*
*Λώϊον ἦν κατὰ μικρὸν ἄγης πυριθαλπέας αὐγάς.*

τῆς τριάδος φῶς) desto glänzender uns erstrahlte.[17]) Darum begab sich der Geist zu den einzelnen Jüngern und erfüllte sie, ihrer Fassungskraft Anfangs sich fügend. Bei Christi erstem Auftreten vervollkommnete er ihre Tugenden; nachher ward er ihnen eingehaucht und nach der Himmelfahrt ergoß er sich über sie in feurigen Zungen. So findet sich eine dreifache Stufe im Auftreten des Geistes: *ἐπιτελεῖν δυνάμεις*, *ἐκφύσασθαι*, *φαίνεσθαι*. So ward er auch von Jesus selbst den Jüngern nur nach und nach verkündigt. Denn zuerst sagte er: Ich werde den Vater bitten und er wird euch einen andern Tröster senden, den Geist der Wahrheit (Joh. 14, 16.). Das sagte er, um zu zeigen, daß er Gott nicht entgegenhandle und daß er keine fremde Macht einführe, die mit dem Vater nicht verbunden ist. Dann erweiterte er diese Kenntniß, indem er hinzusetzte: Er wird ihn senden, aber in meinem Namen (Joh. 14, 26.). Hier läßt er das Wort bitten weg und behält nur das Wort senden bei. Bald darauf sagt er, um seine eigene Macht zu zeigen: Ich werde ihn senden (Joh. 15, 26.). Endlich sagt er: Er wird kommen (Joh. 16, 13.), womit er des Geistes selbstständige Macht ausdrückt.[18]) Man sieht hier, wie der Herr allmählig

---

17) Wohl nimmt Gregor eine successive Entwicklung der göttlichen Offenbarung an; aber alle Stadien derselben concentriren sich im Christenthume. Mit der Ausgießung des heiligen Geistes ist ihm die göttliche Offenbarung allseitig vollendet und fern ist er, wie die Väter überhaupt, von den absurden Perfektibilitätstheorien, die erst Ausgeburten der Häresie alter und neuer Zeiten sind. Eine Steigerung in der Trinitätsoffenbarung nahmen die Väter mit Gregor gemeinhin an. Vgl. Epiphan. haer. 74. n. 10. et in Ancor. Amphiloch. ep. ad Suadrens. ex dem. Damasc. (apud Gallandi t. VI. p. 505.). Augustin. quaest. in V. T. c. 36. Isidor. Pelus. l. II. ep. 143. Cf. Naz. carm. cit.

18) Naz. Orat. XXXVII. p. 608. *Διὰ ταύτην οἶμαι τὴν αἰτίαν καὶ τοῖς μαθηταῖς κατὰ μέρος ἐπιδημεῖ, τῇ τῶν δεχομένων δυνάμει παραμετρούμενον, ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου δυνάμεις ἐπι-*

die Geister erleuchtet und wie er die Ordnung der Theologie[19]) ihnen vorzeichnet. Vieles hatte der Heiland, was er seinen Jüngern nicht sogleich sagen konnte, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten (Joh. 16, 12.); darüber sollte erst der Geist sie belehren (Joh. 14, 26.; 16, 13.). Dazu gehörte nun sicher auch die nähere Entwicklung der Lehre vom heiligen Geiste und so erklärt sich, warum sich in der Schrift über ihn mehr Andeutungen, als deutliche Bestimmungen finden.[20])/

Die kirchliche Erblehre aber, die das geschriebene Wort Gottes vervollständigt und erläutert, hatte den vollen Schatz der göttlichen Wahrheit von jeher. Gleichwohl ist es, solange ein Dogma noch nicht explicite von der Kirche festgestellt ist, selbst dem auf kirchlich traditionellem Boden stehenden Lehrer

---

*τελοῦν, ἐκφυσώμενον, ἐν γλώσσαις πυρίναις φαινόμενον καὶ ὑπὸ Ἰησοῦ κατ᾽ ὀλίγον ἐκφαίνεται, ὡς ἐπιστήσεις, καὶ αὐτὸς ἐντυγχάνων ἐπιμελέστερον. Ἐρωτήσω, φησί, τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον πέμψει ὑμῖν, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας· ἵνα μὴ ἀντίθεος εἶναι δόξῃ τις καὶ ὡς ἀπὸ ἄλλης τινὸς ἐξουσίας ποιεῖσθαι τοὺς λόγους· εἶτα: πέμψει μὲν, ἐν δὲ τῷ ὀνόματί μου· τὸ Ἐρωτήσω παρεὶς τὸ Πέμψει τετήρηκεν· εἶτα: Πέμψω· τὸ οἰκεῖον ἀξίωμα· εἶτα: Ἥξει· ἡ τοῦ πνεύματος ἐξουσία.*

19) Die *τάξις τῆς θεολογίας* gibt 1) die Personenzahl, 2) deren Aufeinanderfolge, 3) deren gegenseitiges Verhältniß. Dieses zusammen als *θεολογία διακεκριμένη* im Gegensatze der *ἡνωμένη* heißt auch öfters bei den Vätern *οἰκονομία*; daher die mehrfache Bedeutung dieses Wortes wohl zu unterscheiden ist. In diesem eben erörterten Sinn braucht Tertull. adv. Prax. c. 2 ss. dieses Wort: Unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus etc.... In dem oben (II. B. Note 1. S. 130. 131.) besprochenen Sinne steht *οἰκονομία* der *θεολογία* gegenüber, in dem hier entwickelten aber der *μοναρχία*, ebensowie die Trias der Monas. Tertull. l. c. nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Cf. c. 3.

20) Naz. l. c. p. 609./

oft schwer, sich darüber auszusprechen; er schwankt und ist unsicher bei der Wahl der Bezeichnungen, mit heiliger Scheu fürchtend, es könne jede der nur implicite im Offenbarungsinhalt ausgesprochenen Wahrheit wo nicht geradezu entgegen, doch nicht genugsam entsprechend sein. Ähnlich verhält es sich vor dem zweiten ökumenischen Concil mit der Lehre vom heiligen Geiste.[21]) Die Synode von Nicäa hatte sich nicht näher

21) Naz. l. c. p. 595. (XXXI. p. 559. edit. Clem.). — Athanasius hatte mit der größten Entschiedenheit die Gottheit des heiligen Geistes vertheidigt (Naz. Orat. XXI. p. 394. 395.), während andere Bischöfe nicht so klar sie auszusprechen sich getrauten. Gregor von Nazianz zählt (Orat. XLIV. p. 709.) drei Klassen in Bezug auf die verschiedenen Meinungen vom heiligen Geiste auf. Einige, sagt er, halten ihn für ein Geschöpf; und diese nennt er *ὑβρισταὶ καὶ δοῦλοι κακοί*. Andere dagegen halten ihn für Gott und bekennen ihn auch als solchen; und diese sind ihm herrliche gotterleuchtete Männer; Andere hingegen scheuen sich, ihn offen Gott zu nennen (so z. B. Eustathius von Sebaste Socr. H. E. II. 45.), und diese stimmen wenigstens im Glauben selbst mit der zweiten Klasse überein. Daß aber mit diesen drei Klassen die verschiedenen Ansichten katholischer Kirchenlehrer bezeichnet werden sollen, wie Bretschneider meint (s. Dogmatik I. §. 82. S. 643.), der Gregor's Text nicht anführt, ist nicht wahrscheinlich, schon wegen der Charakterisirung der ersten Klasse. Ebensowenig sind die *οἱ καθ' ἡμᾶς σόφοι* (Orat. XXXVII. p. 595.) rechtgläubige Lehrer, da dieses bei Gregor eine viel allgemeinere Bezeichnung ist, womit oft die Häretiker bezeichnet werden, wie auch das folgende *σοφώτεροι* von denen, welche die Gottheit ausmessen, ironisch gesagt ist. Steht die Bezeichnung auch hier nicht ironisch, so ist sie doch allgemein (für Gottesgelehrte überhaupt) gefaßt. Freilich konnte vor der definitio Ecclesiae ein Schwanken und Zweifeln bei Einigen Statt finden, wie der heilige Geist zu nennen sei; aber keineswegs in großer Ausdehnung und über seine Würde selbst in ihrem Grundbegriff, schon wegen der allgemein geglaubten und beim Taufritus genau erklärten Trinitätslehre nicht, die stets den Geist mit Vater und Sohn in Eine Kategorie stellte. Auch das zweite ökumenische Concil hatte das Prädikat *Θεός* und *ὁμοούσιον* nicht

über dieselbe ausgesprochen, da es damals noch keine Contro-

---

beigesetzt, zufrieden, dem heiligen Geiste gleiche Anbetung (προσκύνησις) und gleiche Lobpreisung (δόξα) zu vindiciren, wahrscheinlich auch um die vielen Wortstreitigkeiten abzuschneiden, die das gegen Arius zu Nicäa verfaßte Symbol veranlaßt hatte. Daher konnte auch nach dieser Synode noch über Zulässigkeit des Prädikates Θεός gestritten werden, wenn gleich die Sache entschieden war und auch der Name immer mehr zur Anerkennung kam. — Obschon nun Gregor einen gewissen Mittelweg derer, welche wegen des Mangels genauer biblischen Bestimmungen sich ganz indifferent gegen den heiligen Geist verhielten (οὔτε σέβουσι οὔτε ἀτιμάζουσι μέσως πῶς περὶ αὐτοῦ διακείμενοι, μᾶλλον δὲ καὶ λίαν ἄθλως), hart rügte: so tadelte er auch (vor der Synode von 381) die übereilte und unkluge Verkündigung der Theologie desselben vor noch nicht Befähigten, indem man nicht die Perlen den Schweinen vorwerfen solle. Jene insbesondere, die in die Schlingen der Arianer gegangen waren, mußten noch mehr von der Kirchenlehre sich zurückgestoßen fühlen, wenn sie, noch nicht fest im Glauben an den Sohn, die Gottheit des heiligen Geistes hätten annehmen müssen. Gregor nennt daher Solche, die übereilt und zur Unzeit über die Gottheit des heiligen Geistes disputirten (denn daß man sie, wo es Noth thut, auch mit dem Munde bekennen müsse, das zeigt er im ganzen Verlauf der Rede, wie es auch aus dem Gegensatze zwischen den ἄχρι διανοίας εὐσεβεῖς und den τολμῶντες εὐσεβεῖν καὶ τοῖς χείλεσιν hervorgeht), nicht mit Unrecht οὐκ οἰκονομικοί, d. i. Solche, die nicht die rechte Lehrweisheit besitzen (Or. XLIV. p. 709.), indem sie vor niedrig Gesinnten, die so starke Speise noch nicht vertragen können, diese erhabene Lehre vortragen, die sie blendet und ihrer Schwachheit zum Anstoß gereicht. Die gleiche Behutsamkeit bewies — aber wahrscheinlich etwas zu ängstlich — Basilius, der deßhalb von den eifrigen Bischöfen Cappadociens angeklagt ward. Gregor vertheidigt seinen Freund wegen des οἰκονομεῖν τὴν ἀλήθειαν (ep. 26. al. 20.). Vgl. die ausführliche Note bei Ullmann S. 382—384. Nach Gregor durfte man wohl behutsam und zurückhaltend vom heiligen Geiste reden, aber nicht ganz über ihn schweigen, noch viel weniger ihn herabsetzen und seine Gottheit längnen, was er für gottlos (ἄθεον) erklärt (Or. XXXVII. p. 609.), während ihm das κρύπτειν εἰς τέλος für unklug (ἄτεχνον) gilt. Desto freier spricht

verse darüber gab und somit die Veranlassung fehlte.[22] Nichtsdestoweniger erhellt die Theologie des Geistes zur Genüge aus ihrem Symbolum;[23] daher auch die Lehrer der Kirche mit

---

Gregor selbst diese Lehre aus und für sich will er die *παῤῥησία*, wenn er auch dem Basilius die *οἰκονομία* überläßt. Übrigens bezeugt er von diesem Letzteren (Or. XX. p. 365.), daß er sich das Härteste und Schrecklichste gewünscht, und sich selbst verfluchte für den Fall, daß er je vom heiligen Geist abfiele und seine Gottheit bezweifelte (*εἰ μὴ σέβοι τὸ πνεῦμα μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ ὡς ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον, αὐτοῦ τοῦ πνεύματος ἐκπεσεῖν*). Sehr genau und scharf entwickelte Basilius selbst in der Schrift de Spiritu sancto (besonders c. 9. 10. 16. 19—21.) die Theologie des Geistes. Über die Furcht derjenigen, die den heiligen Geist geradezu Gott zu nennen Bedenken trugen, handelt der Theologe von Nazianz mehrmals (Orat. in laud. Basil. Orat. de Spir. S. et ep. 26.). Wie lange, fragt er, werden wir noch das Licht unter den Scheffel stellen und Andere um die vollkommene Gottheit beneiden? Es ist nöthig, es auf den Leuchter zu stellen und es allen Kirchen und allen Herzen, sowie dem ganzen Erdkreis, leuchten zu lassen, nicht etwa in einem Bilde dargestellt, oder in einem Schattenumriß des bloßen Denkens, sondern deutlich und klar ausgeprägt und ausgesprochen (*φανερῶς ἐκλαλούμενον*). Das erst ist ihm *ἡ τελειωτάτη τῆς θεολογίας ἀπόδειξις*, wenn der heilige Geist mit den vollen Ehren der Gottheit — als wahrer Gott verherrlicht wird. Or. VIII. p. 149. Cf. Eliae Cretens. Comment. in h. l. Orig. de princ. I. Praef. n. 4. c. 1. n. 3.

22) Naz. Or. XLII. p. 742. *Τὸ ἐλλιπῶς εἰρημένον περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (sc. *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) *διὰ τὸ μηδὲ κινηθῆναι τηνικαῦτα τοῦτο τὸ ζήτημα*. Die Autorität des Concils von Nicäa erhebt Gregor besonders (Orat XXI. in laud. Athan. Cf. Orat. XLIX.) als die einer vom heiligen Geiste geleiteten Versammlung; ebenso Basil. ep. 114. al. 201. Socrat. H. E. I. 9. Isid. Pelus. l. IV. ep. 99.

23) Die Worte: *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* im Symbol. Nic. schließen schon die Gottheit des Geistes ein, was Amphiloch. (ep. synod. apud Coteler. Monument. eccles. graec. t. II. p. 99—164.) sehr schön nachweist. Das *πιστεύειν* mit *εἰς* construirt fordert etwas Göttliches zum Objekt — rem divina fide credendam proponit;

Recht dieser Glaubensregel erklärend beifügten, es sei der heilige Geist mit dem Vater und dem Sohne gleicher Gott. Die nun also denken und lehren sind für Genossen und Brüder zu halten; die Anderes festhalten, sind zu meiden als entfernt von Gott und der katholischen Kirche.[24])

Die Bekämpfer der Gottheit des heiligen Geistes (*Πνευματόμαχοι*), die **Macedonianer** (oder Marathonianer) wagten es, den heiligen Geist einen fremden und in der Schrift nicht enthaltenen Gott (*ξένον καὶ ἄγραφον Θεόν*), einen Knecht und ein Geschöpf zu nennen [*δοῦλον καὶ ποίημα ἢ κτίσμα*][25]). **Gregorius** bekämpfte sie mit Kraft und Entschiedenheit, ein begeisterter Herold wie für die Homousie des Sohnes, so für

ist es eine Person (*εἴς τινα*), so ist die Person eine göttliche. **Naz.** l. c. *οὐ γὰρ ταὐτον ἔστι πιστεύειν εἴς τι καὶ περὶ αὐτοῦ πιστεύειν· τὸ μὲν γὰρ θεότητος, τὸ δὲ παντὸς πράγματος.* Der biblische Sprachgebrauch von *πιστεύειν εἴς τινα* in Joh. 6, 47.; 9, 36.; 11, 25. 26. 45.; 12, 42.; 14, 1.; 17, 20. Apg. 20, 21. Col. 2, 5. (*πιστεύειν εἰς Χριστόν*) beweist ganz klar des Sohnes Gottheit. Von den Vätern ist hierüber besonders zu beachten **Augustin.** tract. 67. in Joh. ad Joh. 14, 1.

24) Or. XLII. p. 742. *ἀλλότριοι τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.*

25) **Naz.** Orat. XXXVII. de theol. V. p. 593. Cf. **Athan.** adv. Pneumatom. Opp. t. I. p. 649. **Basil.** ep. 128.; adv. Eunom. III. 7. **Epiphan.** haer. 74. Um den heiligen Geist als *κτίσμα* darzustellen, beriefen sich Einige sogar auf Amos 4, 13. *κτίζων πνεῦμα.* Diese lächerliche Einwendung weist **Cäsarius** (dial. I. resp. 7.) einfach damit ab, daß hier offenbar nicht vom heiligen Geiste, sondern vom Sturmwinde (vgl. Ps. 11, 6. רוּחַ זִלְעָפוֹת Ps. 148, 8.) die Rede sei, wie auch das damit verbundene *στερεῶν βροντήν* zeige. Überhaupt ist nicht **jedes** *πνεῦμα* der heilige Geist, und wie das hebr. רוּחַ steht *πνεῦμα* in sehr vielfacher Bedeutung. Der Artikel steht gewöhnlich, wenn *πνεῦμα* den heiligen Geist bedeutet (cf. **Didymus Alex.** de Sp. S. c. 1.); allein auch da kann das Wort noch eine andere Bedeutung haben, so daß Context und Attribute jedesmal zu entscheiden haben.

die des heiligen Geistes. Wir aber — sagt er gegenüber diesen Irrlehrern und den Schwachen unter den Rechtgläubigen — wir sind in so hohem Grade von der Gottheit des heiligen Geistes, den wir verehren, überzeugt, daß wir mit seiner Theologie, d. i. mit dem Bekenntniß und der Verherrlichung seiner Gottheit, die Rede beginnen, indem wir dieselben Ausdrücke von ihm gebrauchen, wie von der gesammten Dreifaltigkeit. Wohlan denn! laßt uns den Geist hoch erheben, ohne Furcht, ohne Besorgniß! [26]) Gab es eine Zeit, da der Vater nicht war, so gab es auch eine, da der Sohn nicht war; und gab es eine, wo der Sohn nicht war, so gab es auch eine Zeit, wo der Geist nicht war. Wenn aber das Eine von Anfang war, so waren es auch die Drei. Wirfst du das Eine von seinem Throne herab, so kannst du auch die beiden Andern nicht darauf lassen. [27]) Denn wozu nützt eine unvollkommene Gottheit? Oder vielmehr, was wäre das für eine Gottheit, die nicht vollkommen wäre? Wie aber ist sie vollkommen, wenn etwas zur Vollendung fehlt, der heilige Geist, die Heiligkeit, der Vollender? [28]) War der Geist nicht von Anfang, so geht er mir nur um ein Weniges vor; er gehört zu meiner Art; er ist mein Mitknecht (*σύνδουλον*), ein Geschöpf, wie ich. Wie aber kann ein Geschöpf uns vergött-

---

26) Naz. l. c. *Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον θαῤῥοῦμεν τῇ θεότητι τοῦ πνεύματος, ὃ πρεσβεύομεν, ὥστε καὶ τῆς θεολογίας ἐντεῦθεν ἀρξόμεθα, τὰς αὐτὰς τῇ τριάδι ἐφαρμόζοντες φωνάς ... ὑψώσομεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κ. τ. λ.*

27) Naz. Orat. XXXVII. p. 600. Die Anbetung des Einen ist die Anbetung des Andern — *διὰ τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ὁμότιμον τῆς ἀξίας καὶ θεότητος.*

28) Naz. l. c. *εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἦν ὅτε οὐδὲ τὸ πνεῦμα, τὸ ἅγιον· εἰ τὸ ἓν ἀπ᾽ ἀρχῆς, καὶ τὰ τρία ἦν· εἰ τὸ ἓν κάτω βάλλεις, τολμῶ καὶ λέγειν μηδὲ τὰ δύο ἄνω λέγειν· τις γὰρ ἀτελοῦς θεότητος ὄνησις; μᾶλλον δέ τις θεότης, εἰ μὴ τέλεια; τέλεια δὲ πῶς, ᾗ λείπει τι πρὸς τελείωσιν; λείπει δὲ πῶς μὴ ἐχούσῃ τὸ ἅγιον πνεῦμα κ. τ. λ.*

lichen (*θεοποιεῖν*) und uns mit der Gottheit verbinden? Ist der Geist nicht Gott, so soll er erst Gott werden, um dann mich, der ich mit ihm gleiche Ehre genieße, zu Gott zu erheben. So ist es in der That eine Gotteslästerung und keine Theologie, den Geist von der Gottheit zu entfernen.[29]

Ist der Geist etwas Selbstständiges und für sich Seiendes, so ist er entweder Geschöpf oder er ist Gott. In der gesammten Theologie der Väter gilt diese Disjunktion für adäquat; nichts liegt in der Mitte zwischen diesen beiden; es gibt nichts, das keins von beiden oder aus beiden zusammengesetzt wäre.[30] Wäre nun aber der Geist ein Geschöpf, so könnten wir nicht an ihn glauben, noch auch in ihm unsere Vollendung erreichen. Auf seinen Namen werden wir getauft und an ihn glauben wir.[31] Wir verehren Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den heiligen Geist — drei Personen, Eine Gottheit, nicht getrennt im Ruhme und in der Ehre, wie auch nicht verschieden im Wesen. Und verdanken wir allen drei Personen

---

29) Naz. Or. XXIV. p. 429. XXXVII. p. 595. *θεωθήτω πρῶτον καὶ οὕτω θεούτω μὲν τὸ ὁμότιμον.* Cf. Basil. de Sp. S. c. 18. n. 29. c. 16. n. 38. Aug. Enchir. c. 56. Cyr. Alex. dial. VII. de Trin. append. p. 660.

30) Naz. Orat. XXIV. p. 428. *Δύο διαφορὰς ἐν τοῖς οὖσι γιγνώσκω· δεσποτείαν καὶ δουλείαν....* Augustin. Enchirid. c. 9. Satis est christiano rerum creatarum causam .., nonnisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus unus et verus, nullamque esse naturam, quae non aut ipse sit aut ab ipso, eumque esse Trinitatem etc. Deßhalb ist auch der arianische Begriff vom Logos als einem Mittelwesen zwischen Gott und Welt den Vätern ein theologisches monstrum; die strengeren Arianer erklärten daher auch den Sohn für ein pures Geschöpf und die Semiarianer schloßen sich bald entweder diesen oder den Katholiken an.

31) Es wird nämlich *πιστεύειν τι, περί τινος* und *εἴς τι* sowie *τινι* unterschieden, wie auch die mittelalterlichen Theologen credere Deo, credere Deum, credere in Deum unterscheiden. S. oben Note 23.

hohe und herrliche Wohlthaten: so verdanken wir dem Geiste ganz besonders die Wiedergeburt und das Gnadenleben, wie wir sie Christo verdanken. Seine Thätigkeit geht mit der Thätigkeit des Sohnes Hand in Hand. Christus wird geboren, der Geist läuft ihm vor; Christus wird getauft, Dieser gibt ihm Zeugniß; Jener wird versucht, Dieser führt ihn in die Wüste; Jener wirkt Wunder, Dieser begleitet ihn; Jener steigt zum Himmel empor, Dieser wird sein Nachfolger. Ja was ist so groß, was so göttlich, daß es der Geist nicht vermöchte? [32]) Welcher Name ist so hehr und erhaben, mit dem er nicht bezeichnet wird? — die des unerzeugten Erzeugers und des Erzeugten allein ausgenommen; denn dem Vater und dem Sohne müssen ihre persönlichen Merkmale unversehrt bleiben, damit keine Verwirrung oder Vermengung entstehe. Der Geist heißt der Geist Gottes, wie Christus der Sohn Gottes. Ist der Sohn Gottes wirklich Gott, so ist es auch der Geist Gottes, der auch der Geist des Sohnes (Gal. 4, 6.), der Geist Christi (Röm. 8, 9.), der Geist aller Gnadengaben (Isai. 11, 2.) ist. Er heiligt Alles, [33]) wird aber nicht selbst geheiligt (*ἁγιάζον, οὐχ ἁγιαζόμενον*); er mißt Alles, wird aber nicht gemessen; er erfüllt Alles und wird nicht erfüllt. Er macht Alles wie Gott selbst, und die Sünde gegen ihn wird nie vergeben. [34]) Er ist gleichen Wesens und gleicher Ehre mit dem Vater und dem Sohne [*ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ*], [35]) von un-

32) Naz. l. c. Cf. Leo M. serm. I. de Pentec. n. 3 ss. sermo II. n. 2 ss.

33) Vgl. die Stellen I Cor. 6, 11.; 12, 3 ff. Eph. 1, 13. 14.; 4, 30. Apg. 1, 8.; 2, 4.; 4, 31.; 13, 52. Luk. 1, 15. Röm. 5, 5.

34) Naz. Orat. XXIV. p. 429. Didym. Alex. de Spir. S. c. 1. ex vers. Hieron. Orig. de princ. I. 3. n. 2.

35) Naz. Or. XX. p. 365. XXIV. et carm. arcan. de Sp. S. t. II. p. 169.

begränzter Macht. Er ist Schöpfer,[36] da er im Anfang über den Gewässern [befruchtend und erwärmend][37] schwebte (Gen. 1, 2.); er ist ewig,[38] allmächtig und der Gegenstand himmlischer Lobgesänge [ὕμνημα].[39] Sowie er in der immanenten Thätigkeit Gottes der Schlußstein und die Krone ist: so ist er auch der Vollender für uns, der Urheber, der Geist der Heiligung (πνεῦμα ἁγιοσύνης) der Gnadenspender.[40] Die Alten träumten und fabelten von einem Allgeist (νοῦς τοῦ παντός), worin vielleicht eine etwas getrübte Ahnung von diesem göttlichen Geiste lag.[41]

Allein die Irrlehrer treten nichtsdestoweniger mit ihren Gotteslästerungen kühn hervor; diese ihre Angriffe aber sind leicht abzuweisen mit der Hilfe des Geistes, den Jene von sich werfen. Die freche Einsprache der Macedonianer, die heilige Schrift wisse nichts von der Gottheit des heiligen Geistes, und dieser sei daher ein unschriftmäßiger Gott, fertigt Gre-

---

36) Naz. Or. XLIV. p. 714. Caesar. dialog. I. n. 3. Hieher werden auch Ps. 32, 6. und Zach. 4, 6. 9. von den Vätern bezogen.

37) רוּחַ .... מְרַחֶפֶת. Das Wort רחף erscheint in der Form Piel nur Gen. 1, 2. und Deut. 32, 11. und bedeutet: fovit pullos, und figürlich steht es de spiritu divino qui rudi terrae moli incubabat fovens et vivificans (Gesen. lexic. s. h. v.). Basilius (homil. II. in Hexaëm. n. 6.) erklärt das ἐπεφέρετο nach einem syrischen Interpreten (nach J. S. Assemanni B. O. t. I. p. 65. ist es Ephrem) durch συνέθαλπε καὶ ἐζωογονει. Vgl. noch Euseb. Praep. ev. I. 10. Ambros. l. I. in Hexaëm. n. 29. Hieron. lib. quaest. hebr. in Genes. Origen. l. c. n. 3.

38) Naz. Orat. XLIV. p. 711.

39) Naz. carm. cit. de Sp. S. t. II. p. 169.

40) Auf doppelte Weise spendet der heilige Geist die Gnade: 1) per internam operationem (ἐνεργείαν), 2) per ipsius substantiae donationem. Hiefür citirt Hugo Etherianus lib. II. c. 13. die Stelle unseres Theologen Orat. XLIV. in Pentec. p. 712.: οὐκ ἔτι ἐνεργείᾳ παρὸν ὡς πρότερον· οὐσιωδῶς δὲ ὡς ἂν εἴποι τις συγγινόμενον καὶ συμπολιτευόμενον.

41) Naz. Orat. XXXVII. p. 595.

gorius folgendermaßen ab. a) Selbst wenn es keine Schriftstelle geben würde, welche die Gottheit des heiligen Geistes klar ausspräche, so wäre sie nichtsdestoweniger ebenso sicher. Das Wort für sich, der bloße Buchstabe macht die Wahrheit nicht aus; sie ist mehr im Geiste und im Gedanken, als im Wortlaut und im Schall.[42]) Was hilft es uns, wenn auch die Gegner sich bereit erklären, den Vater Gott, den Sohn Gott und den heiligen Geist Gott zu nennen, dennoch aber in der Gottheit eine Abstufung des Größten, Größeren und Kleinen annehmen und so eine Leiter aufstellen, die nicht zum Himmel hinanführt, sondern von ihm herabstürzt?[43]) Das Hängen am Buchstaben (ἡ φιλία τοῦ γράμματος) ist für die Gegner bloß eine Verhüllung und ein Vorwand ihrer Gottlosigkeit (ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας). Stünde auch keine Sylbe von der Gottheit des heiligen Geistes dem Wortlaute nach in der Schrift, so muß diese doch nothwendig aus ihren Äußerungen gefolgert werden; sie ist jedenfalls virtuell (δυνάμει) darin enthalten.[44]) Denn der Geist, den wir Christen empfangen haben, ist nach dem Apostel (I Cor. 2, 12.) nicht der Weltgeist, sondern der Geist, der aus Gott ist. Was aber aus

---

42) Naz. ep. ad Basil. 26. al. 20. t. I. p. 790. ed. Colon.

43) Naz. Orat. LI. p. 744. κλίμαξ θεότητος οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα, ἀλλ' ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα. Die Arianer ließen sich in der That herbei, im Sohne und im heiligen Geiste kleinere Gottheiten zu finden, wobei sie mit Recht der πολυθεΐα bezüchtigt werden konnten. In ihren Bekenntnißschriften, die sie in Masse abfaßten (Petav. de Trin. I. 9.), nannten sie Christus bald Gott bald Geschöpf und nahmen so einen geschaffenen Gott an, einen Gott für die Geschöpfe, der aber kein eigentlicher Gott ist, sondern Gott nur in dem Sinne, wie Moses Gott für Pharao genannt wird. Um nun den inneren Widerspruch des Θεὸς γεννητός zu verbergen, mußten sie zu den unklarsten Vorstellungen über Christus ihre Zuflucht nehmen, worin sie namentlich den Monophysiten vorangegangen sind.

44) Naz. Orat. XXXVII. p. 599. Cf. Didym. Alex. de Sp. S. c. 3 ss.

Gott (ἐκ, nicht ἀπὸ Θεοῦ) ist, das ist aus seinem Wesen, mithin ihm gleichwesentlich.[45] Auch die Worte „unerzeugt", „principlos" findet man nicht in der Schrift; aber man kann sie daraus ableiten;[46] deßgleichen auch das Wort „konsubstantial".[47] Nebstdem ist es häretisches Princip, daß nur das zu glauben sei, was ausdrücklich in der heiligen Schrift steht, da ja auch die Überlieferung (παράδοσις) der Väter zu berücksichtigen ist. Im Allgemeinen aber verhält es sich mit den Benennungen, die im Schriftgebrauch (τῇ τῆς γραφῆς συνηθείᾳ) vorkommen, also: 1) das Eine findet nicht wirklich bei Gott Statt, wird aber doch von ihm ausgesagt; z. B. wenn es heißt, daß Gott schläft oder aufwacht, oder daß er zürnt (Anthropomorphismen); Gott schläft nicht und wacht nicht auf; denn er ist kein körperliches Wesen; er zürnt nicht; denn er ist keiner Leidenschaft unterworfen. Wird nun dieses von ihm ausgesagt, so geschieht es darum, weil wir das, was Gott angeht, auch nach Analogie unserer Zustände zu benennen und uns anschaulich zu machen pflegen. 2) Anderes hingegen findet wirklich Statt, wird aber nirgends in der Schrift speziell ausgesagt; z. B. das Unerschaffensein Gottes, die Unerzeugtheit

---

45) Dieses Argument hat für den, welcher die Bedeutung der Präposition ἐκ in der Schrift und bei den Vätern kennt, nicht geringe Bedeutung. Das Concil von Nicäa wollte den Sohn Anfangs ἐκ τοῦ πατρός nennen und glaubte mit dieser Bestimmung dem Dogma zu genügen; erst da die Väter die mala fides der Parthei des Arius in der Deutung dieser Formel sahen, sagten sie zu näherer Bestimmung: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Erst die arianische Verdrehung nöthigte sie, der ersten Formel die zweite zu substituiren, die ihnen wesentlich gleichbedeutend war. Cf. Athanas. de decret. nic. syn. n. 19 ss.

46) Naz. l. c. p. 606. Hieher werden mehrere Stellen des Isaias (Kap. 41. 42. 44. 45.) gerechnet.

47) Dieses Wort war damals den Antikirchlichen über Alles verhaßt; die heftigsten Arianer nannten daher spottweise die Katholiken nur Homousianer, und stellten das Wort als gottlos und sabellianisch hin, während die gemäßigteren sich begnügten, es als ἄγραφον zu verwerfen.

und Principlosigkeit des Vaters. 3) Wiederum Anderes findet weder Statt, noch wird es ausgesagt; dahin gehören alle Unvollkommenheiten, das Böse, die Sünde. Endlich 4) Anderes findet Statt und wird auch wirklich ausgesagt; z. B. daß Gott allein Gott und nur ein einziger Gott ist [Deut. 6, 6.].[48]) Was nun die zweite Klasse von Äußerungen betrifft, so kannst du nicht sagen, daß eine Bezeichnung Gott deßhalb nicht zukommen kann, weil sie dem Wortlaute nach in der heiligen Schrift nicht gefunden wird; z. B. wenn es nicht geschrieben stünde, daß Gott unsterblich ist, so dürftest du doch darum die Unsterblichkeit ihm nicht absprechen. Warum willst du also so sehr dem Buchstaben dienen und der jüdischen Weisheit dich anschließend die Sachen verlassen und den Sylben nachjagen?[49]) b) Aber es findet sich sogar in der Schrift die Gottheit des Geistes deutlich genug ausgesprochen. Der heilige Geist wird von Petrus Gott genannt (Apg. 5, 4 coll. 3.) Ananias hatte nicht die Menschen belogen, sondern Gott; den er aber belogen, das war der heilige Geist.[50]) Ferner lehrt Paulus, daß wir Tempel Gottes sind (I Cor. 3, 17.), und bald darnach nennt er uns Tempel des heiligen Geistes (ebend. 6, 19.). Der Gott, der in uns wohnt, ist der heilige Geist [I Cor. 3, 16. 17. coll. Röm. 8, 11. 14—18.].[51])

---

48) Naz. l. c. p. 605. *τὰ μὲν οὐκ ἔστιν, λέγεται δέ· ... ἐκ τῶν ἡμετέρων τὰ τοῦ Θεοῦ ὀνομάζομεν. τὰ δὲ ὄντα οὐ λέγεται· τὰ δὲ οὔτε ἔστιν οὔτε λέγεται· τὰ δὲ ἄμφω, καί ἔστιν καὶ λέγεται.*

49) Ibid. *πῶς οὕτω σὺ λίαν δουλεύεις τῷ γράμματι καὶ γίνῃ μετὰ τῆς ἰουδαϊκῆς σοφίας καὶ συλλαβαῖς ἀκολουθεῖς ἀφεὶς τὰ πράγματα;*

50) Diese Stelle braucht Gregorius freilich nicht in seiner ausführlichen Entwicklung der Lehre vom heiligen Geiste Orat. XXXVII., sondern er führt sie nur Orat. XX. p. 430. an, wo er gelegenheitlich vom heiligen Geiste spricht.

51) Naz. Orat. XXXVII. p. 599. 600. Andere Stellen s. bei Petav. de Trin. l. II. c. 13 ss.

Mit Recht ist von Ullmann bemerkt worden,[52]) daß Gregorius einerseits die Stellen nicht anführt, die am meisten für die Gottheit des heiligen Geistes sprechen (wenigstens gebraucht er sie nicht da, wo er diese ex professo beweisen will), andrerseits manche Stellen hervorhebt und herbeizieht, die entweder gar nicht hieher gehören oder nur sehr wenig Beweiskraft haben. Er führt vor Allem die Worte des Heilandes an: *Πνεῦμα ὁ Θεός*, Geist ist Gott, oder: Gott ist ein Geist [Joh. 4, 24.].[53]) Er faßt sie in dem Sinne: Der Geist (*τὸ πνεῦμα*) ist Gott, faßt somit *πνεῦμα* hier nicht *οὐσιωδῶς*, sondern *ὑποστατικῶς*. Ferner erklärt er *προςκυνεῖν ἐν πνεύματι* dahin, es bete der Geist zum Geiste, er bete zu sich selbst für uns,[54]) gleichwie Paulus (Röm. 8, 26.) sagt, der Geist bitte mit unaussprechlichen Seufzern für uns, da wir aus Schwäche nicht wissen, um was wir bitten sollen. In dieser auch schon bei Athanasius[55]) und dann bei den späteren Kirchenschriftstellern vorkommenden Auffassung ist die Wahrheit hier (*κατὰ κόλλησιν* und nach Joh. 14, 6.; 8, 32. coll. 36.) der Sohn und der Geist ist der heilige Geist. So sehr nun auch fast Alles dafür spricht, daß in dem Satze: *Πνεῦμα ὁ Θεός* das *πνεῦμα* nicht von der Person des heiligen Geistes zu verstehen ist:[56]) so sprechen doch auch einige Momente für

---

52) Ullmann Gregor v. Naz. S. 394. vgl. S. 392—395.

53) Naz. Orat. XXXVII. p. 599.

54) Ibid. *οὐδὲν ἄλλο εἶναι μοι φαίνεται ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προςάγειν καὶ τὴν προςκύνησιν.*

55) Athan. ep. ad Serap. et Orat. I. c. Arian. Cf. Cyrill. Alex. adv. anthropomorph. c. 6.

56) Denn I. ist *Θεός* offenbar Subjekt und dieses steht mit dem Artikel (vgl. Joh. 1, 1. *Θεὸς ἦν ὁ λόγος*, wo der Logos Subjekt ist); *πνεῦμα* hingegen ohne Artikel gibt sich als ein Gott beigelegtes Prädikat zu erkennen. II. Es ist hier eigentlich die Rede von der Wahrheit und Wirklichkeit der Erfüllung aller Verheißungen und der Abschaffung der alttestamentlichen Vorbilder, an deren Stelle die reine und unverhüllte Wahrheit in Lehre und Cultus treten sollte, so daß

Gregor's Ansicht, daß πνεῦμα und namentlich das ἐν πνεύματι von der dritten Hypostase der Trinität zu verstehen sei. Christus hatte (V. 21. 23.) von der Anbetung des Vaters gesprochen. Würde nun unter ἀληθεία die zweite, unter

das folgende ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ soviel heißt als: nicht an einem beschränkten Ort, wie Jerusalem oder der Berg Garizim mit der beschränkten Idee einer National- oder Lokalgottheit, nicht im Schattenumriß, sondern in voller Klarheit, nicht in Figuren und Vorbildern, sondern in lebendiger Wirklichkeit, nicht in bloß äußerem Gepränge, sondern in aufrichtiger, innerer Frömmigkeit. Diese Ausdrücke schließen sehr viel in sich; der Gedanke aber tritt besonders durch Vergleichung mit anderen biblischen Stellen hervor: die vorbildliche Gottesverehrung im alten Testament war nur ein pädagogisch nothwendiger Übergang und als solcher noch nicht vollkommen der göttlichen Natur entsprechend und angemessen (vgl. Isai. 66, 1 ff. Ps. 49, 13. ...); entsprechend mußte jener Cult und jenes Opfer sein, das nicht mehr Typus, sondern Antitypus ist. Cf. Origen. Chrys. Theophyl. Cyrill. Euthym. in h. l. Origen. de princip. I. c. 1. §. 4. Novatian. de Trinit. c. 7. Hilar. de Trin. II. Maldonat. in h. l. Dafür sprechen III. die Analogien aus II Cor. 3, 6. Röm. 2, 29. Hierzu kommt IV., daß καί hier illative Kraft zu haben scheint (wie oft im Griechischen und Hebräischen der Fall ist), so daß der Sinn bestättigt wird: Gott ist ein Geist; folglich müssen ihn seine wahren Anbeter im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Diese Folgerung ließe sich aber nicht machen, wäre im ersten Satze πνεῦμα nicht οὐσιωδῶς zu fassen; nothwendig müßte in diesem Enthymem das Wort „Geist" beide Male im gleichen Sinne stehen. Das Wort ἐν πνεύματι ist wie V. 23. zu fassen. Endlich wäre V. der Satz: „Gott ist Geist" nicht einmal richtig, wollte man πνεῦμα für die dritte Person der Gottheit nehmen, ebensowenig als es richtig wäre, zu sagen: Gott ist Sohn (ὁ Θεὸς υἱός ἐστι), denn der Umfang des Subjektes ὁ Θεός ist größer als der des Prädikates ὁ υἱός oder τὸ πνεῦμα, da Sohn und Geist nicht Alles ist, dem die Gottheit zukommt. Es kann nur, um analoge Verhältnisse anzuführen, das Allgemeine vom Einzelnen ausgesagt werden, z. B. Petrus ist ein Mensch; nicht aber das Einzelne vom Allgemeinen, z. B. der Mensch ist Petrus, oder: Petrus ist der Mensch. Cf. Gregor. Nyss. lib. ad Ablat. p. 449.

πνεῦμα aber die dritte Hypostase (beide durch Appropriation, und die letztere durch Appropriation des vorher essentiell gebrauchten πνεῦμα) verstanden, so hätten wir nicht bloß drei Personen unterschieden, wie in der Taufformel, sondern es wäre auch diese Ausdrucksweise den biblisch-kirchlichen Doxologien des Alterthums ganz konform, welche den Vater verherrlichen durch den Sohn im heiligen Geiste, oder im Sohne und im heiligen Geiste. Außerdem ward die hypostatische Auffassung des πνεῦμα von Katholiken und deren dogmatischen Gegnern im vierten Jahrhundert gemeinsam geltend gemacht; ja die Arianer und Macedonianer nahmen daraus sogar einen Einwand gegen die katholische Lehre,[57]) indem sie den Nachdruck darauf legten, es heiße nicht, man müsse den Geist anbeten, sondern man solle Gott[58]) im Geiste anbeten; sohin

57) Ambros. de Spir. S. l. III. c. 12. Ambrosius versteht hier unter spiritus die Gnade des heiligen Geistes, durch die wir wirklich Gott anbeten, und beweist aus andern Stellen, daß der heilige Geist angebetet werden müsse. Die Worte: »Quoniam Deus Spiritus est« sollen nach einigen Occidentalen (Ambros. l. c. c. 10. Hincmar tractat. de non trina Deitate. Fulbert. Carnot. ep. 1. ad Adeodat.) von den Arianern (nach Ambrosius um 357) aus Joh. 3, 6. expungirt worden sein, während man die ähnlichen Joh. 4, 24. habe stehen lassen, weil sie leichter auf den Vater zu beziehen seien. Auch Tertull. lib. de carne Christi c. 18. Nemesian. in Conc. Carthag. a. 256. (inter Opp. Cypr. edit. Oxon. p. 231.) stimmen hiermit überein, sowie Vigil. Taps. dialog., die alle Joh. 3, 6. citiren, nicht Joh. 4, 24. (cf. Barthol. Germon de vett. haer. eccles. codd. corruptt. I. P. I. c. 13.) Nemesianus führt Joh. 3, 6. folgendermaßen an: »In Evangelio Dominus dicit: Quod natum est de carne, caro est; quod natum est de Spiritu Spiritus est; quia Deus Spiritus est et de Deo natus est.« Allein diese Leseart in Joh. 3, 6. erscheint in keinem griechischen Codex bis in's zwölfte Jahrhundert und auch da nicht nach ihrem ganzen Umfange (s. Hug Einleit. in das N. T. I. S. 143. 144. §. 27. Ausg. v. 1847.); daher scheinen diese Angaben für die Kritik weniger Glauben zu verdienen./

58) Im Griech. αὐτόν, nicht αὐτό. Es bezieht sich dieses Pronomen

werde der Geist von Gott getrennt und unterschieden; worauf Ambrosius die vorausgesetzte hypostatische Fassung nicht verwirft, sondern zugibt und nur das Gegentheil aus der Stelle ableitet.[59]) Solchen Argumenten der Gegner gegenüber konnten die Väter allerdings auch aus diesem Texte sie bekämpfen.[60]) Es ist übrigens auch kein nöthigender Grund vorhanden, in dem ἐν πνεύματι das πνεῦμα ganz in dem nämlichen Sinne zu nehmen, wie in πνεῦμα ὁ Θεός, da eine leichte Modifikation und Übertragung auf die Hypostase nichts absolut Ungereimtes enthält; der Sinn wäre alsdann: Die wahren Anbeter werden Gott als Trinität anbeten, im Logos und im heiligen Geiste den Vater, sowie es geistigen Wesen geziemt — eine Erklärung, die freilich nicht die zunächstliegende und die natürlichste ist.

Vernehmen wir nun noch kurz die Beantwortung einiger Einwürfe der Macedonianer. Ein wahrhaft lächerliches Sophisma derselben war dieses: Der Geist ist entweder unerzeugt (ἀγέννητος) oder erzeugt.[61]) Wenn uner-

entweder auf den Vater, wie die analoge Stellung V. 23. anzunehmen räth, oder auf ὁ Θεός, d. h. auf den Vater, der per appropriationem so genannt wird. In beiden Fällen wäre also von der Anbetung des Vaters die Rede, wie auch Augustin annimmt (c. Maxim. l. II. c. 21. n. 3.).

59) Ambros. l. c.

60) Zum Mindesten ließe sich dieser Beweis als argumentum ad hominem auffassen, das von einer vom Gegner zugestandenen Voraussetzung ausgeht.

61) Wenn Gregor in der Orat. de Epiphan. den Geist unerzeugt nennt, so geschieht das im Gegensatze zu der Zeugung des Sohnes, da der Geist in der Mitte steht zwischen Sohn und Vater; alsdann aber ist das „unerzeugt“ (in weiterem Sinne oder generice ist es soviel als unhervorgegangen und negirt jede Art von einer πρόοδος) in engerem Sinne gebraucht, in welchem es bloß die eigentliche Zeugung ausschließt. Würde der Geist in gleichem Sinne ungeboren, unerzeugt (ἀγέννητος) genannt, wie der Vater: dann gäbe es allerdings zwei Götter. (Cf. Hilar. de syn.) Es ist daher

zeugt, dann gibt es zwei Urprincipien ohne Anfang (δύο τὰ ἄναρχα) — Vater und Geist. Wenn aber erzeugt, dann ist er entweder vom Vater erzeugt, in welchem Falle es zwei Söhne geben und Sohn und Geist zwei Brüder sein würden, oder doch der Personenunterschied wegfiele; oder er ist vom Sohne gezeugt, und dann ist der Vater des heiligen Geistes Großvater, und dieser dessen Enkel (υἱωνός). Sohin ist der Geist auf keine Weise eine göttliche Person. [62]) — Doch dieses sophistische Gewebe stürzt gleich einem von Kinderhänden aufgethürmten Kartenhaus zusammen, indem die Alternative (διαίρεσις, disjunctio) des Obersatzes falsch ist. Wie ich nun die Behauptung, daß es keine Mitte gebe zwischen ἀγέννητον und γέννητον, verwerfe (die Glieder stehen nur in konträrem, nicht aber in kontradiktorischem Gegensatz), dann fliehen sogleich — bemerkt Gregor ironisch — mit deiner ganz vortrefflichen Eintheilung die Brüder und die Enkel, sowie die gesammte Sippschaft, davon. Denn wo hast du das dritte Glied gelassen? Das, was hervorgeht (τὸ ἐκπορευτόν), liegt in der Mitte, und das ward von einem, wie mir däucht, dich doch noch übertreffenden Theologen — ich meine unsern Heiland — als in der Mitte liegend bezeichnet, der da sagt: Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht (Joh. 15, 26.) — wofern du nicht etwa dieses Wort aus deinem Evangelium herausgestrichen hast, etwa deinem dritten Testament zufolge. [63]) — Insofern der Geist nun nach Christi Wort vom

---

sehr genau dieser doppelte Gebrauch von ἀγέννητος zu unterscheiden: a) Es steht für das Principlose und schlechthin durch sich Seiende = qui a nullo est; in diesem Sinne kommt es allein dem Vater zu. b) Es steht zur Bezeichnung dessen, was zwar einen Ursprung hat, aber nicht durch Zeugung = qui non est per generationem ab alio; und in dieser Fassung kommt es dem heiligen Geiste zu. Cf. Thom. Aqu. Opusc. theolog. I. contra errores Graecor. ad Urban. IV. Rom. Pontific. cap. 8.

62) Apud Naz. Orat. XXXVII. p. 596.

63) Naz. l. c. Cf. Orat. LI. p. 745 fin.

Vater ausgeht, ist er kein Geschöpf; insofern er nicht gezeugt ist, ist er nicht Sohn; insofern er zwischen Unerzeugt und Gezeugt **in der Mitte** steht,[64]) ist er Gott. Und so erscheint er uns, nachdem er den Klippen deiner Schlüsse und logischen Spitzfindigkeiten entgangen, als Gott, der stärker ist als deine Eintheilungen und als deine dialektischen Stricke. — Aber was ist nun das **Hervorgehen**? — Willst du also fragen, so sage mir zuerst, was des Vaters Unerzeugtheit und Ursprungslosigkeit ist, und dann will ich dir sowohl die Zeugung des Sohnes als auch das Hervorgehen (ἐκπόρευσις) klar und natürlich erklären (φυσιολογήσω), damit wir beide in toller Geistesblindheit fortrennen und in die Geheimnisse Gottes einzudringen suchen. Und noch dazu, wer sind wir denn, daß wir das wagen? Wir, die wir nicht einmal das zur Genüge verstehen, was uns vor den Füßen liegt, weder den Sand des Meeres, noch die Tropfen des Regens messen können?[65]) — Fragt man nun ferner: „Was fehlt denn dem Geiste, daß er nicht Sohn ist?" so erwiedern wir ebenso wie auf die Frage, was dem Sohne mangele, daß er nicht Vater ist, ganz einfach, daß ihm nichts an absoluter Vollkommenheit abgeht, ein anderes Verhältniß aber Statt findet. Darum ist er nicht Sohn, weil er eine andere, für sich bestehende Person ist und **auf eine andere Weise als der Sohn** (οὐχ υἱκῶς), nicht durch Zeugung, seinen Ursprung hat. Ebensowenig wird seine Consubstantialität mit Vater und Sohn dadurch aufge-

64) Der Geist heißt auch öfters μέσος; so bei **Epiphan.** in Ancorat. 8. **Thomas von Aquin** gibt darüber folgende Erklärung (op. cit. cap. 9.): „Non dicitur esse **medius** (Spiritus sanctus) **secundum ordinem enumerationis**, qui respondet **ordini originis** (sic enim **Filius** medius est inter Patrem et Spiritum sanctum); sed dicitur medius **quasi communis nexus amborum**; est enim **communis amor Patris et Filii.** Et similiter exponendum est, quod Epiphanius dicit: quod Spiritus sanctus est in medio Patris et Filii.

65) **Naz.** l. c. p. 597. 598.

hoben, daß er weder principlos noch gezeugt ist, da beides nicht das Wesen (ὀυσία) konstituirt, sondern nur die Daseinsweise (τρόπος ὑπάρξεως) anzeigt. Adam, wie bereits oben gesagt, ist mit seinem Sohne Seth gleichen Wesens, obschon Adam weder principlos noch gezeugt ist.[66]) — Ein Hauptargument der **Pneumatomacher** war endlich dieses: Der Geist hat durch den Sohn das Sein, weil durch den Sohn Alles gemacht ist (Joh. 1, 3.). Da aber das, was durch den Sohn gemacht ist, in die Reihe der Geschöpfe gehört, so muß auch der Geist ein bloßes Geschöpf sein.[67]) — Das Raisonnement wäre allerdings gut; doch ist zuerst zu beweisen, daß der heilige Geist zu den gemachten und zu den geschaffenen Dingen gehöre; denn Johannes sagt: Durch den Sohn ist **Alles gemacht, was gemacht ist.**[68]) Der Geist ist nun nicht gemacht; sondern Alles, was gemacht ist, ist gemacht vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste. Der Geist ist kein Geschöpf, nichts Gemachtes (κτίσμα, ποίημα), wenn er auch durch

---

66) **Naz.** l. c. p. 598. 599.

67) **Naz.** l. c. Ebenso im fragment. Arian. apud **Mai** Collect. nov. scriptt. vett. VII, II, 229. Denselben Einwurf bringt auch **Eunomius** bei Basilius (contra Eunom. l. II. n. 34 ss.), der ihn auf dieselbe Art wie **Gregor** erledigt.

68) **Gregor** trennt die V. 4. folgenden Worte *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* von dem V. 3. stehenden *ὃ γέγονεν* und nach dieser auch jetzt recipirten Interpunktion ist seine Antwort vollkommen richtig. Doch darf nicht übersehen werden, daß mehrere Väter und Codices die Stelle so abtheilen und interpungiren: 3. *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.* 4. *ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν κ. τ. λ.* Diese von **Lachmann** recipirte Interpunktionsweise ist allerdings den Macedonianern günstiger. Nichtsdestoweniger kehrt die Antwort wieder. *ἐγένετο* bezeichne entweder das **Geschaffenwerden**, und dann kann nur das hieher gezogen werden, was offenbar zur **Schöpfung** gehört, oder **das Sein erhalten** überhaupt, und dann kann in dem nun sogleich zu erörternden Sinn zugestanden werden, daß auch der Geist *διὰ τοῦ λόγου* sein Sein hat. /

den Sohn die Subsistenz erhält, wie die Gegner der Kirche annahmen, die Väter aber wenigstens nicht in Abrede gestellt haben. [69])

Dieses führt uns aber auf die später so wichtige Controverse mit Photius [70]) über.

69) Weder Naz., noch Basil. (a. d. a. St.), noch sonst ein Vater, der gegen die Parthei des Macedonius stritt, hat diesen Satz geläugnet.

70) Die erste Anregung der Frage, ob der heilige Geist auch vom Sohne ausgehe oder nicht, findet sich im Streite des Theodoret gegen Cyrill von Alexandrien. Dieser hatte anathematism. IX. den heiligen Geist dem Schriftworte gemäß ἴδιον υἱοῦ genannt. Darauf sagte Jener: Verstehe er dieses bloß von der Consubstantialität Beider und sofern Beide gleicher Natur sind und von Demselben — dem Vater — den Ursprung haben (was aber offenbar der Ausdruck nicht zunächst sagen kann), so lasse er es gelten; wolle aber damit gesagt werden, τὸ πνεῦμα ἐξ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχειν (wobei freilich die macedonianische Vorstellung im Hintergrund lag, daß was aus dem Sohne [allein] sei, als geschaffen betrachtet werden müsse), so sei das eine wahre Gotteslästerung. Cyrill hat zwar bei seiner Beantwortung auch diese Nebenfrage näher erörtert; doch blieb er in der Hauptsache bei dem Streite gegen Nestorius stehen. Unter Constantin Copronymus tauchte die Frage wieder auf. (Cf. Ado Chronic. ad a. 767. 769.) Auf der Synode von Aachen (769) ward bloß von der additio in symbolo gehandelt, welche inzwischen die spanischen Synoden (Conc. Tolet. III. 589.; VIII. a. 653.; XII. a. 681.; XIII. 683.; XV. 688.; XVII. 694.) angenommen und in Aufnahme gebracht hatten; und diese Einschaltung des filioque war es, die Leo III als eigenmächtigen Zusatz (προςθήκη) mißbilligte. (Cf. Petav. de Trin. l. VII. c. 1. §§. 1. 2.) Erst Photius trat 857 mit der Anklage eines dogmatischen Irrthums gegen die römische Kirche auf, und vertheidigte den Satz, der heilige Geist gehe allein vom Vater aus. Im eilften Jahrhundert erneuerte Michael Cärularius den Streit und seither ward von beiden Theilen viel über diese Frage geschrieben. Selbst nach dem Concil von Florenz, auf dem besonders Markus von Ephesus, Gregorius Scholarius, Georgius The-

### c. das Ausgehen des heiligen Geistes.

Daß der heilige und lebendig machende Geist[71]) vom Vater ausgeht, sagt die Schrift deutlich (Joh. 15, 26.) und die Kirche hat es auf der zweiten allgemeinen Synode gegen die Macedonianer festgestellt.[72]) Was aber das Ausgehen

mistius und Pletho in die Schranken traten, dauerte der literarische Kampf fort. (Vgl. Hefele in der Abhandlg.: Union der griech. Kirche. Tübinger Quartalschrift 1847, 4s Heft; u. 1848, 1s u. 2s Heft, besonders Art. III.) Seither lag die Spekulation der Griechen ganz darnieder; keine Weiterbildung der Trinitätslehre ist mehr sichtbar; sie hatten sich selbst ihren Weg verschlossen. Die Parallelstellung von Sohn und Geist führte zu der abentheuerlichen Fassung der mittelalterlichen griechischen Sekten, die mit dem Dualismus der Manichäer und der Paulicianer die Trinitätslehre in Verbindung gebracht zu haben scheinen, wie die Bogomilen, die drei Principien: πατήρ und δύο υἱοί annahmen. (Vgl. Mich. Psellus dialog. περὶ ἐνεργείας δαιμόνων edit. Gaulmin. Paris 1615.)

71) Symb. Cpl. Naz. Or. VII. p. 145. ἅγιον καὶ ζωοποιοῦν πνεῦμα. Orat. XLIII. p. 698. πνεῦμα καινοποιοῦν.

72) τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον. Symb. Cpl. πνεῦμα πατρόθεν ἐρχόμενον. Naz. carm. de Sp. S. arc. III. t. II. p. 169. προςελθὸν ἢ καὶ προϊὸν ἐκ τοῦ πατρός. Naz. Orat. XXIII. p. 420. Das προςέρχεσθαι und προςιέναι sind den Vätern synonym. Warum nun Christus Joh. 15, 26. ἐκ τοῦ πατρός sagt, erklärt Augustin. tract. in Joh. 99.: „Cur Filius dixit: De Patre procedit? Cur putas, nisi quemadmodum ad eum solet referre, quod ipsius est, de quo et ipse est? Unde illud est quod ait: Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me. Si igitur intelligitur hic ejus doctrina, quam tamen dixit non suam, sed Patris: quanto magis et illic intelligendus est et de ipso procedens Spiritus sanctus, ubi sic ait: De Patre procedit, ut non diceret: De me non procedit?“ So ist auch das Symbolum von Constantinopel nicht exclusiv zu deuten; es wollte nur den angefochtenen Ursprung des Geistes feststellen in seinem: qui ex Patre procedit; das war direkt ange-

vom Sohne betrifft, das die damaligen Topiker als unbezweifelt voraussetzten, ohne hierin von den Vätern bestritten zu werden, die sich darauf beschränkten, das (von jenen geläugnete) Ausgehen vom Vater geltend zu machen:[73]) so können unsere jetzigen schismatischen Griechen, die ohnehin den ganzen Occident gegen sich haben,[74]) auch auf Gregorius

---

fochten, nicht die Gottheit, noch weniger aber der Ursprung vom Sohne. Also kann auch diese Bestimmung den Ursprung vom Sohne nicht ausschließen. Übrigens brauchen die griechischen Väter das ἐκπορεύεσθαι vom Geiste in Bezug auf den Vater, um diesen als ἀρχὴ προκαταρκτική zu bezeichnen, während sie in Bezug auf seine Schesis zum Sohne lieber ἐκλάμπεσθαι und λαμβάνειν (nach Joh. 16, 15.) gebrauchen. So Epiphan. exposit. fidei: πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον. Wenn die Lateiner in der XXV. Sitzung der Florentiner Synode mit den Ausdrücken ἀναβλύζειν, πηγάζειν, προχεῖσθαι, profluere, scaturire, effundi, womit die Griechen das Ausgehen des Geistes vom Sohne bezeichnet wissen wollten, nicht durchaus zufrieden waren: so geschah es, weil solche die Griechen schon sehr oft ganz einseitig nur auf die zeitliche Mission bezogen hatten und daher leicht wieder einen Hinterhalt hierin suchen konnten. (Erklärung des Cardinal Julian Sess. XXV. Florent. Mansi l. c. p. 980.)

73) Basil. c. Eunom. II. 34. nimmt es an, daß der Geist vom Sohne seinen Ursprung habe, argumentirt aber daraus auf das Ausgehen auch vom Vater, indem keine That des Sohnes von der Thätigkeit des Vaters getrennt (ὅτι οὐδεμία ἐνέργεια τοῦ υἱοῦ ἀποτετμημένη ἐστιν τοῦ πατρός· οὐδὲ ἐστίν τι ἐν τοῖς οὖσιν τῷ υἱῷ ὕπαρχον, ὃ τοῦ πατρὸς ἠλλοτρίωται) und die göttliche Natur nur Eine sei (mit Bezugnahme auf Joh. 17, 10.).

74) Cf. Augustin. de Trinit. IV. 20. V. 14. XV. 26. Leo M. ep. 15. ad Turrib. c. 1.: Alius qui genuit, alius qui genitus est, alius, qui de utroque processit. Prudentius hymn. V. Cathemer.:

Qui noster Dominus, qui tuus unicus,
Spirat de patrio corde Paraclitum.

Cf. Tert. adv. Prax. c. 4.

In unserm Jahrhundert noch hat der moskowitische Patriarch

von Nazianz, einen ihrer gefeiertesten Väter, sich nicht stützen. Ja wir finden bei ihm, obschon er nie über diesen Punkt näher sich verbreitet und ex professo ihn behandelt hat, vielfältige Belege, daß er die photianische Ansicht keineswegs theilte.[75]) Wenn seine Gesinnungsgenossen Basilius und Gregor von Nyssa durch die klarsten Aussprüche den Irrthum widerlegen, es gehe der heilige Geist allein vom Vater aus:[76]) so werden wir im Voraus schon erwarten dürfen, daß hierin Gregor, wie in allen Dogmen und dogmatischen Auffassungen, ebenfalls auf das Schönste mit ihnen übereinstimmt. Daß dem nun wirklich so sei, mag aus Folgendem erhellen.

1. In der vor den Vätern des zweiten ökumenischen Concils (381) gehaltenen Rede bezeichnet Gregorius den Vater als *ἄναρχος*, den Sohn als *ἀρχή*, den heiligen Geist als *τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς*.[77]) Da er aber an dieser Stelle die charakteristischen Merkmale der göttlichen Hypostasen darstellt, wie sie in der ewigen und nothwendigen Ordnung gegeben sind;

---

Philaretes die photianische Lehre aus Zeugnissen des Occidents erweisen wollen in seiner 1829 zu St. Petersburg erschienenen Schrift: Rosmowy mizdzy in Dialogen, hat aber durch sein Citat des römischen Concils unter Papst Damasus I seine Sache äußerst schlecht gestützt, indem er die Worte des Concils bei Theodoret (H. E. V. 11.) falsch aufgefaßt hat. Deßgleichen hat er statt eines Zeugnisses aus Augustin, über dessen Lehre in diesem Punkte gar kein Zweifel sein kann, eine unächte und wahrscheinlich von Nestorianern interpolirte Stelle gegeben. Cf. Annali delle scienze religiose. Roma 1837. vol. IV. n. 10. p. 99.

75) Ullmann hat in seiner Darstellung der dogmatischen Überzeugung Gregor's diese Belege ganz unerörtert gelassen.

76) Cf. Petav. de Trinit. l. VII. c. 3., wo die hieher gehörigen Stellen dieser Väter gründlich erörtert sind.

77) Naz. Orat. XXXII. p. 520. ed. Colon. Diese Stelle Gregor's citirt auch hiefür Bessarion in seiner Apologie zu des Veccus (*Βέκκος*) *ἐπιγράφαις* (Arcud. Opusc. theol. aur. circa process. Sp. S. Romae 1670. p. 12.). Cf. Conc. Florent. Sess. VI. oratio A. Episc. Rhodi. Mansi t. XXXI. p. 565 ss.

und da der Sohn in Bezug auf die Geschöpfe nicht mehr und nicht weniger ἀρχή ist, als Vater und Geist, weßhalb hier bei ἀρχή, einem auch in der Schrift dem Sohne beigelegten Namen (vgl. Joh. 8, 25. Col. 1, 18.), nicht an das Princip des Weltalls gedacht werden kann:[78]) so kann diese Benennung sich nur auf die immanenten Eigenthümlichkeiten der zweiten Hypostase beziehen und nur ein Princip in den Beziehungen der Gottheit selbst bedeuten. Allein da der Sohn im Verhältniß zum Vater principiirt ist, so kann damit keine Relation zum Vater ausgedrückt werden; und es erübrigt damit einzig die Annahme, daß damit die Schesis zum heiligen Geiste bezeichnet wird. Da dieser nur als in posteriori signo originis und ohne Zerstörung der θεῖα τάξις τῆς τριάδος nicht als Princip des Sohnes gedacht werden kann, ja sogar ausdrücklich als τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς aufgeführt wird: so folgt nothwendig, daß damit das Ausgehen des Geistes vom Sohne ausgesprochen ist. — Ebendahin gehört der Ausdruck πηγή, vom Sohne gebraucht in der Rede vom heiligen Geiste.[79]) Der Vater ist das Auge, der Sohn die Quelle, der heilige

---

78) Ullmann supplirt (S. 351.) „Princip des Weltalls"; so hatte schon früher Elias Cretens. erklärt: quia creaturarum omnium est conditor. Allerdings heißt der Sohn bei Gregor ἀρχὴ τῶν ὅλων (Orat. XXIX. p. 490.) wie auch bei den übrigen Vätern (cf. Petav. de Deo l. III. c. 9. de Trinit. l. V. c. 5. §. 5.), besonders „quoniam idea est et exemplar, sive ars divina, qua Pater universa molitur". Von der ἀρχὴ τῶν ὅλων ist aber ἀρχή schlechtweg zu unterscheiden, was gleichfalls bei den Vätern häufig vorkommt. (Petav. de Trinit. l. c. §§. 5. 6.) Aber heißt der Sohn ἀρχὴ τῆς κτίσεως (Off. 3, 14.): so heißt er auch absolut α u. ω (Off. 1, 8.; 21, 6.). In unserem Context ist die Erklärung τῆς κτίσεως jedenfalls unzulässig, zumal da μετά mit dem genit. entweder die reale Verbindung oder ein Mittel und ein vermittelndes Princip, oder die Übereinstimmung und Gemäßheit (nach der causa exemplaris) bezeichnet.

79) Naz. Orat. XXXVII. p. 611.

Geist der Strom (ποταμός). Der gesammte Sprachgebrauch bei den Vätern,[80]) wie er namentlich bei Basilius,[81]) bei Cyrill von Alexandrien[82]) und Johannes von Damaskus[83]) feststeht, nimmt in der Trinitätslehre πηγή für das Princip, woraus eine Person den Ursprung hat; und das Bild von Quelle und Strom bestättigt schon an und für sich dieses durchweg. Oder was könnten derartige Bilder Anderes bedeuten? Wenn der Vater als Sonne und der Sohn als Strahl gefaßt wird,[84]) und dieses das Hervorgehen des Letzteren aus dem Ersteren bezeichnet: wird alsdann nicht das Ausgehen des Geistes vom Sohne damit ausgedrückt werden, daß der Geist die Spitze des Strahls oder der aus der Quelle strömende Fluß ist?[85])/

2. Noch mehr — Gregorius nennt ganz deutlich den Geist τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον [er setzt hinzu: λέγω δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον].[86]) Dieses ex utroque hätte keinen

---

80) Cf. Petav. de Trin. VII. 4. §. 3 ss. Andruzzi Cypr. Consensus tum graecor. tum latinor. PP. de Process. Sp. S. contra Dosith. Patr. Hieros. l. I. c. 2. a. 4.

81) Basil. antirrhetic.

82) Cyr. Alex. in Joh. l. I. orth. f. c. 5.

83) Joh. Damasc. de F. O. I. 15.

84) Naz. Orat. XXXVII. p. 611..612. Cf. Orat. XLV. p. 720. Tertull. adv. Prax. cap. 8.

85) Tertull. l. c. Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Et tertius a fonte, rivus ex flumine. Et tertius a sole, apex ex radio.

86) Naz. Orat. XXXVII. p. 593. Parallelstellen hievon finden sich zahlreich, z. B. Epiphan. in Ancorato: πνεῦμα δὲ ἅγιον μόνον ἐξ ἀμφοῖν ἐστιν. ... Ibid. τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ, ἢ παρ' ἀμφοτέρων. Cyrill. lib. I. de adorat. p. 9.; οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν ἐστιν. Die zuletzt erwähnte Stelle des Epiphanius, welche durch die Berufung des Veccus Collect. sentent. de Sp. S. c. 1. Gennad. l. I. c. Graec. Bessarion l. dogmat. c. 7. in Conc. Flor. sehr wichtig geworden ist, lautet vollständig (Ancor. n. 67.): εἰ δὲ Χριστὸς ἐκ τοῦ πατρὸς πιστεύεται Θεὸς ἐκ Θεοῦ,

Sinn, bezöge es sich nicht auf Vater und Sohn; dieses bekräftigt ferner das Vorwort *ἐκ*, sowie das Wort *συνημμένον*, das fast ebenso bei **Basilius**[87]) vorkommt und das (von *συνάπτομαι*) eine Cohärenz und Verbindung bezeichnet, die durch *ἐκ* zu dem *λόγος τῆς αἰτίας καὶ τοῦ αἰτιατοῦ* determinirt wird./

3. **Eine Person hängt von der andern ab und das ist eine wahrhaft goldene und heilbringende Kette.** So lehren **Basilius** und die **beiden Gregore.**[88])

---

*καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ, ἢ παρ' ἀμφοτέρων, ὡς φησὶν ὁ Χριστός· ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ· οὗτος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται.* Vgl. n. 71. Ja **Epiphanius** widerlegt den Irrthum, daß der Geist — Sohn sei, eben daraus, daß er **aus** dem Sohne seine Subsistenz habe. Diese Stelle widerstand allen exegetischen Künsten der Griechen, da weder von der Mission noch von der Gnadengabe hier die Rede ist. (Cf. Ancor. n. 72.; haer. 62. n. 4.; haer. 74. n. 7—10.) Was den **Cyrill** betrifft, so sehen wir aus mehreren seiner Schriften, daß er seine Ansicht vom Ausgange des heiligen Geistes auch vom Sohne (s. Note 70.) keineswegs aufgegeben, sondern an mehreren Stellen, **die auch in die Akten des ephesinischen Concils übergegangen sind**, festgehalten hat; z. B. respons. ad obj. in anathemat. IX.: *ἴδιον ἔχων (ὁ υἱός) τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐσιωδῶς ἐμπεφυκὸς αὐτῷ πνεῦμα* (hier ist die frühere Fassung sogar geschärft); lib. de recta fide ad Imperatric.: *πρόεισι δι' ἀμφοῖν καὶ τὸ πνεῦμα ζωοποιοῦν.* Cf. dialog. de Trin. VII. p. 657. **Petav.** de Trin. VII. 17. §. 10. de incarn. VI. 17.

87) **Basil.** ep. 38. al. 43. *περὶ διαφορ. οὐσ. κ. ὑποστάσ.* ad Gregor. fratr.: *τῆς δὲ τοῦ πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι* (sc. *τὸ πνεῦμα*).

88) **Naz.** Orat. XXXVIII. p. 609. *ἐν ἤρτηται τοῦ ἑνός, ἡ χρυσῆ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος.* Cf. **Basil.** de Spir. S. c. 6 ss. c. Eunom. l. III. init. **Nyssen.** c. Eunom. l. I. Das verbum *ἀρτάω, ἀρτάομαι* wird ebenso von **Basil.** (l. c. et ep. 38. al. 43.) gebraucht wie von **Gregor**, als Ausdruck der *σχέσις* des Geistes zum Sohne, da er sagt: *τοῦ υἱοῦ μὲν ἤρτηται (τὸ πνεῦμα), ᾧ ἀδιαστάτως συγκαταλαμβάνεται.* Hier wird ein

Allein jede andere Abhängigkeit ist mit dem Begriff der Gottheit unverträglich, außer jener, vermöge der eine Person der andern das Wesen mittheilt und diese von jener descendent wird. Zwischen Sohn und Geist ist also auch nur dieses einzige Abhängigkeitsverhältniß möglich. Da aber der Sohn in der unabänderlichen Ordnung die zweite Stelle einnimmt [89]) und selbst nach dem Geständnisse der Photianer die Zeugung vor der Aushauchung, die Sohnschaft vor der Geistschaft gedacht werden muß: so folgt wiederum das Ausgehen des heiligen Geistes auch vom Sohne. /

4. Überhaupt besteht zwischen Sohn und Geist dieselbe Verbindung, wie zwischen Vater und Sohn, so daß sich der Sohn nicht des Geistes berauben (nicht von ihm trennen) läßt, gleichwie der Vater nicht des Sohnes. [90]) Offenbar ist aber zwischen Vater und Sohn der Nexus wie zwischen dem Princip

---

logischer Zusammenhang bezeichnet und beide termini sind relativ genommen. Da nun nach den oben entwickelten Principien der Väter alle Relationen aus der Origination entstehen: so folgt hier wieder ein Descendenzverhältniß. Die alten Glossarien geben *ἀρτάομαι* mit appendere, ligare, dependere; so brauchen es auch die Väter. Besondere Beachtung verdient die Darstellung dieser logisch und ontologisch gegliederten Kette (*ἄλυσις*) bei Basilius, die eine der schönsten Beweisführungen gegen die Schismatiker enthält. (Vgl. die Rede des Erzbischofs Rhodius von Colossä in der VI. Sitzung des Florentiner Concils Mansi l. c. p. 359.) Demgemäß nennt Gregor (carm. arc. II. t. II. p. 161.) den Sohn *πατρὸς ἀπήοροος*, qui pendet de Patre.

89) Cf. Nyssen. l. c. in fine lib. I. p. 164.

90) Naz. Orat. XXV. de Arianis. Basil. de Sp. S. 6 ss. Nyssen. l. c.: *ἐν μονῇ δὲ τάξει τὴν διαφορὰν ἔχων (ὁ λόγος περὶ τοῦ ἁγίου πνεύμ.)· ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ πατρὶ ὁ υἱός, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων, οὐχ ὑστερίζει κατὰ τὴν ὕπαρξιν· οὕτω πάλιν καὶ τοῦ μονογενοῦς ἔχεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπινοίᾳ μόνον* (leg. *μόνῃ*) *κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τῆς τοῦ πνεύματος ὑποστάσεως.* Vgl. zu dieser Stelle die trefflichen Bemerkungen des Petavius de Trinit. l. VII. c. 3. §. 3./

und dem Principiirten; steht nun der Geist mit dem Sohne in der gleichen Verbindung: so geht auch der Geist vom Sohne aus.

5. In den Worten: Ich werde ihn senden (den heiligen Geist) — (Joh. 15, 26.) zeigte Christus nach Gregor's Ausdruck τὸ οἰκεῖον ἀξίωμα. [91]) In der consubstantialen Trias aber kommt das ἀξίωμα einzig und allein daher, daß eine Person das Princip und der Seinsgrund der andern ist [ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία]. [92]) So erscheint also wiederum der Sohn als Princip und Seinsgrund des Geistes. Dieser Beweis erhält dadurch noch größeres Gewicht, daß nach der allgemeinen Lehre der Väter und der Theologen der Grund der zeitlichen Sendung einer Person bloß in der ewigen Descendenz derselben liegt, so daß dem Vater keine Mission (missio passiva, τὸ πέμπεσθαι) zukommt, weil er von keiner andern Person den Ursprung hat, die anderen Personen aber von der gesendet werden, von der sie entspringen. Daher ist es eine schwache Ausflucht der schismatischen Griechen, wenn sie alle das Ausgehen des Geistes auch vom Sohne aussagenden Stellen der Väter nur auf die missio temporaria beziehen wollen; denn gesetzt, es gelte dieses von

91) Naz. Orat. XXXVII. p. 596. 608. Cf. Augustin. tract. 99. in Joh.

92) Dieses erheischen die oben Abschn. I. §. 9. zusammengestellten Principien der Väter, die Basil. c. Eunom. l. III. init. de Sp. S. c. 6. und Nyssen. l. I. c. Eunom. l. c. et lib. ad Ablab. t. II. p. 459. entwickeln. Diese zwei Stellen des Nyssenus gehören zu den schlagendsten, die aus den griechischen Vätern für die Lehre der Lateiner aufgebracht werden können, so daß sich Petavius (de Trin. l. VII. c. 3. §. 4.) mit Recht wundert, daß sie den Florentiner Theologen entgangen sind, um so mehr, da sie schon Hugo Etherianus (lib. III. c. 13.) citirt und gebraucht hatte. Vielleicht aber hat man auch hier eine Corruption der Codices von Seite der Griechen befürchtet, wie solche mehrere Väterschriften sich hatten gefallen lassen müssen. (Cf. Petav. l. c. §. 12 ss.)

allen Aussprüchen der Väter, so würde dennoch das Ausgehen auch vom Sohne daraus erschlossen werden müssen, nach der eigenen Erklärung der Väter selbst.[93]) Sagt also der Sohn, daß er den Geist sendet, so zeigt er damit dessen Ausgehen von sich selber an. In eben diesem Sinne sagt er auch: Er wird von dem Meinen nehmen [empfangen ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται].[94]) Und wie der Sohn, was er hat, auf den Vater zurückführt, so wird das, was des Geistes ist, auf den Sohn zurückbezogen; der Geist verkündet nicht sein Wort, nicht aus

---

93) Basil. c. Eunom. III. verbindet stets die processio und die missio mit einander: ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία τῷ εἶναι αὐτοῦ πατέρα καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ ἡ προσόδος καὶ ἡ προαγωγὴ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πατέρα. Athanasius beweist (Orat. I. c. Arian. n. 5.) den Satz: Χριστὸν μείζονα εἶναι τοῦ πνεύματος daraus, daß Christus den Geist gibt und sendet. (Vgl. Joh. 16, 13—14.; 20, 22.) Da aber das μείζων nach des Athanasius eigener Erklärung (l. c. n. 58.) nur auf das Descendenzverhältniß sich bezieht, so folgt, daß nach seinen Ansichten die zeitliche Sendung von der ewigen Origination bedingt ist. Was die Leseart μείζονα καὶ ἴσον betrifft, so ist sie bis auf einen einzigen Codex (der doch wahrlich Montfaucon noch nicht berechtigte, μείζονα zu streichen) in allen Exemplaren zu finden und sie wird nebstdem durch Randglossen bei den ältesten Handschriften und durch die Citate bei Beccus, Leo Allatius u. A. gestützt. — Auch Christus selbst vereinigte gewöhnlich beide Verhältnisse, das des Principiirtseins und das der Sendung, mit einander. (Vgl. Joh. 7, 29.; 16, 28.) Cf. Athanas. ep. ad Serap. — Thomas Aqu. Summa p. 1. q. 43. a. 2 ad 3.: „Missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, sc. temporalem effectum. Habitudo enim divinae personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scil. et temporalis."

94) Cf. Didym. Alex. de Trin. l. II. Zu den Worten: „de meo accipiet" bemerkt er: „Filius eadem a Patre accipere dicitur, quibus ipse subsistit. Neque enim quid aliud est Filius, exceptis his, quae ei dantur a Patre: neque alia substantia est Sp. S. praeter id quod datur ei a Filio."/

sich lehrt er, sondern er lehrt das, was er vom Sohne gehört hat. (Joh. 16, 13—15.) Der Sohn verbindet beides Joh. 15, 26: „Der Tröster, den ich euch vom Vater sende, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht." Darum ist auch der Geist, gleichwie der Geist Gottes und der Geist des Vaters, so auch der Geist des Wortes,[95]) der Geist des Sohnes (Gal. 4, 6. Röm. 8, 9. Apg. 16, 7.), der Geist der Wahrheit [Joh. 15, 26.].[96]) Der Geist Gottes und der Geist des Sohnes ist aber Einer und derselbe. (Vgl. Röm. 8, 9. 11. 14.) /

6. Ebenso gehört Alles, was der Vater hat, dem Sohne zu, das allein ausgenommen, was der

---

95) Der Theolog Johannes (de monte nigro) faßte im Concil von Florenz (Sess. XVIII. Mansi l. c. p. 732.) in der Stelle Ps. 32, 6. das πνεῦμα τοῦ στόματος = πνεῦμα τοῦ λόγου, da στόμα offenbar bildlich (εἰκονικῶς) gebraucht und nach den biblischen Analogien und nach des Basilius Erklärung (c. Eunom. l. III.) vom Logos zu verstehen sei. Daher nimmt er aus des Basilius Worten (l. c.) ἐκπέμπει ὁ πατὴρ τὸ πνεῦμα διὰ στόματος ein neues Argument gegen die Griechen.

96) Daraus, daß der Geist ebenso Spiritus Filii heißt als Spiritus Patris, leitet auch Augustinus (de Trin. IV. 20.) des Geistes Hervorgehen aus dem Sohne ab. Hieher gehört aber noch besonders die biblische Benennung τὸ ἴδιον (υἱοῦ) πνεῦμα. Das ἴδιον drückt schon für sich eine Relation aus (λέγεται ἀναφορικῶς); alle Relationen aber beruhen auf dem Principverhältniß; sohin schließt auch dieses jener Ausdruck ein. Und wenn nach der Lehre der Väter das proprium esse Patris den Ursprung vom Vater für den Sohn anzeigt (vgl. die Väterstellen bei Petav de Trin. l. VII. c. 4. §. 8 ss.), so muß auch das proprium esse Filii für den Geist dessen Ursprung aus dem Sohne anzeigen. Diesen Sinn erhärtet auch der berühmte neunte Anathemalismus des Cyrill, dessen Gedanke der ist: Es fehlt soviel, daß Christus vom heiligen Geiste seine Macht und Wirkungskraft erhalten hat, daß dieser vielmehr (καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον) von jenem erst die ἐνέργεια (also auch die οὐσία) empfing und ἴδιον Χριστοῦ ist. Denselben Sinn bestättigt Cyrill in seiner Antwort an Nestorius ep. 1. ad Nestor. c. 10. /

Vater als unhervorgegangener Urgrund und als Erzeuger hat; und wiederum Alles, was der Sohn hat, die Sohnschaft und die Erlösungsökonomie im sterblichen Leibe ausgenommen, gehört dem Geiste zu.[97] Nun hat aber der Vater offenbar die Aushauchungskraft (*δύναμις πνευστική*), durch die der Geist von ihm ausgeht, und diese läßt sich weder auf die Vaterschaft noch auf die Ursprungslosigkeit irgendwie zurückführen, da Erstere nur das Verhältniß zum Sohne ausdrückt, die Letztere aber gar kein Principverhältniß begründet. Nirgends wird auch von den Vätern diese vis spiratrix dem Vater als ausschließliches Merkmal beigelegt, wohl aber wird dem Sohne Alles zugeschrieben, was der Vater hat, mit Ausnahme der innascibilitas und der paternitas. Es muß also diese vis spiratrix dem Sohne gemeinschaftlich mit dem Vater zukommen.[98]

7. Ferner vergleicht Gregor den heiligen Geist in seiner Beziehung zum Sohne mit dem Gedanken, der aus dem Geiste hervorgeht, und zwar in derselben Weise, wie er den Sohn mit dem Vater verglichen.[99] Drückt aber der

---

97) Naz. Orat. XXIV. p. 429. *Ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, τοῦ υἱοῦ ἐστιν πλὴν τῆς αἰτίας* (*αἰτία* ut fons totius Deitatis et ultimum principium)· *πάντα δὲ ὅσα τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ πνεύματος πλὴν τῆς υἱότητος καὶ τῶν ὅσα σωματικῶς περὶ αὐτοῦ λέγεται διὰ τὸν ἐμὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν ἐμὴν σωτηρίαν.* So schon Athanas. Or. IV. c. Arian. und ebenso Basilius in der vom Concil von Florenz (Mansi l. c. p. 559. 560.) citirten Stelle (sermo de fide): *ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, ἔχει καὶ ὁ υἱὸς, σωζομένου, ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστι πατήρ· πάντα ἐστιν ὁ υἱὸς ὅσα καὶ ὁ πατὴρ δίχα τοῦ εἶναι μόνον πατέρα.* Cf. Cyrill. Alex. in Joh. 14, 16.

98) So schließt auch der Erzbischof Andreas Rhodi in der Synode von Florenz (l. c.): *ὅτι τὸ προβάλλειν ἐστὶ κοινὸν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.* Dieser Beweis ist auch in die Florentinische Definition übergegangen. (Mansi l. c. p. 1032.)

99) In der allerdings bezweifelten Orat. XLV. ad Evagr. p. 719.: *τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε καὶ τούτου* (i. e. *τοῦ υἱοῦ*) *πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν*

Vergleich in Bezug auf Vater und Sohn die Descendenz des Letzteren vom Ersteren aus, so bezeichnet auch der Vergleich in Bezug auf Sohn und Geist die Descendenz des heiligen Geistes vom Sohne. Schon die Natur des Vergleiches fordert dieses; denn der Gedanke ist wahrhaft des Geistes Erzeugniß (foetus, γέννημα); der Context bei Gregorius bestättigt es vollkommen, indem er zeigen will, daß keine Theilung, Spaltung und Zusammensetzung in der Gottheit Statt findet, trotzdem daß das göttliche Wesen vermöge vollkommener Mittheilung auf den Sohn übergeht, daß somit die immanenten Thätigkeiten keineswegs der Einheit und Einfachheit der göttlichen Natur im Wege stehen. So nannten auch Gregorius Thaumaturgus, Athanasius und Basilius [100]) den Geist das Bild (εἰκών) des Sohnes, womit nicht etwa nur die Consubstantialität, sondern auch die Descendenz, gleichsam als Wesensabspiegelung vorgestellt, bezeichnet werden will, wie Gregor von Nazianz ausdrücklich erklärt hat. [101]) /

8. Um die schon oben [102]) berührten Belege, welche die Benennung des μονογένης und μόνος ἐκ μόνου [103]) für

ἐνδύμησιν. Ähnlich schon Dionys. Alex. apud Athanas. de sentent. Dionys. n. 23.

100) Cf. Veccus ῥήσεις γραφικαί apud Arcud. op. cit. p. 110. Thom. Aquin. Opusc. I. c. errores Graecor. ad Urban. IV. cap. 10.

101) Naz. Orat. XXXV. de Filio II.: εἰκὼν (τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς) ὡς ὁμοούσιον καὶ ὅτι τοῦτο ἐκεῖθεν· ἀλλ᾽ οὐκ ταύτου πατήρ· αὕτη γὰρ εἰκόνος φύσις μίμημα ἐστὶ τοῦ ἀρχετύπου καὶ οὗ λέγεται. Cf. Or. XXXVI. p. 591. Epiphan. haer. 76. n. 2. Orig. de princ. I. c. 2. n. 6 ss.

102) S. oben Abschn. I. §. 9. n. VIII. S. 109. 110. Abschn. II. C. b. Note 16.

103) Hieher ist auch die Bezeichnung τὸ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου zu ziehen, die Greg. Nyssen. lib. ad Ablab. t. II. p. 459. dem Sohne gibt, der dann den Geist nennt τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου. /

den Sohn darbietet, sowie der nothwendige Zusammenhang, in dem die Theologie des Geistes mit der des Sohnes gesetzt wird, zu übergehen, fügen wir nur noch eine Stelle aus Gregor's Gedichten an, die auch Bekkus in seiner Sammlung von Aussprüchen der Väter für dieses Dogma angeführt hat [104]). Die Eine Gottheit — so heißt es dort [105]) — geht vom Erzeuger durch den Sohn auf den heiligen Geist über, indem die vollkommene Gottheit in drei vollkommenen Personen subsistirt. Hier beschreibt Gregor die *κίνησις τῆς μονάδος εἰς τριάδα*; die Gottheit kommt vom Vater zum Geiste; aber durch den Sohn (*διὰ τοῦ υἱοῦ*). Die Ausdrucksweise: Der heilige Geist geht vom Vater aus durch den Sohn ist den griechischen Vätern [106]) geläufiger, als die der Occidentalen: Der heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus. [107]) Erstere macht besonders geltend, daß die Gottheit und die Spirationskraft originaliter et fontaliter im Vater liegt und von diesem auf den Sohn übergeht, drückt also zugleich das Verhältniß von Vater und Sohn mit aus, was die letztere Formel nicht thut, um zu vermeiden, daß man den Geist in einem andern und etwa gar disparaten Verhältniß zum Sohn sich denke als

---

104) Veccus *ἐπιγραφαί* apud Arcud. op. cit. p. 118. 119.

105) Naz. carm. *ὑποθῆκαι παρθένοις* t. II. p. 68.:
*Εἷς Θεὸς ἐκ γενέταο δι' υἱέος εἰς μέγα πνεῦμα*
*Ἰσταμένης Θεότητος ἐνι τελέοισι τελείης.*

106) Cyrill. lib. I. de adorat. p. 9.: *πνεῦμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ.* Nyssen. l. c. Damasc. de F. O. I. c. 18. In welchem Sinne Damascenus das *πνεῦμα ἐστιν ἐκ τοῦ υἱοῦ* verwarf, s. bei Petavius de Trin. l. VII. c. 17.

107) Nichtsdestoweniger finden sich auch mehrere Stellen der letzteren Art bei den griechischen Vätern; z. B. Epiphan. Ancor. n. 70. 71. Cyrill. Alex. in Joel c. 2.: *ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ἐστιν.* Cf. Thesaur. 34. p. 345. 354. 358. dialog. de Trin. lib. VII. p. 657., sowie Stellen der ersten Art bei den Lateinern, z. B. Tertull. adv. Prax. c. 4./

zum Vater.[108]) Die Präposition $\delta\iota\acute{\alpha}$ drückt ein vermittelndes Princip aus ($\mu\varepsilon\sigma\iota\tau\varepsilon\acute{\upsilon}o\upsilon\sigma\alpha\nu\ \alpha\grave{\iota}\tau\acute{\iota}\alpha\nu$), aber immer ein wahrhaftes Princip.[109]) /

Diesen Ausgang des Geistes vom Sohne rechtfertigen auch die spekulativen Construktionsversuche, die den Geist als die der Erkenntniß (dem Worte) folgende Liebe fassen; die Willensthätigkeit setzt die erkennende Funktion voraus als Ausgangspunkt.[110]) Der heilige Geist ist der amor mutuus

---

108) Cf. Card. Bessarion Orat. dogmat. post Sess. XXV. Conc. Florent. de unione cap. 5. (Mansi l. c. p. 912.) Thom. Aqu. Summa p. 1. q. 36. a. 3. Anselm. de process. Spir. S. c. 16.

109) Bessarion l. c. c. 6 et 7. Bellarmin. de Christo II. 27.

110) Thom. Aqu. Opuscul. III. Declaratio quorundam articulorum cap. 3. Qualiter in divinis sit accipienda processio Spiritus sancti a Patre et Filio. — „Est autem considerandum ulterius, quod omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor esse principium, quo sublato neque gaudium erit, si adipiscitur aliquis quod non amat, neque tristitia, si impediatur ab eo, quod amat; si videlicet amor tollatur, et per consequens tolluntur omnes appetitivae operationes; quae quodam modo ad tristitiam et gaudium referuntur. Cum igitur in Deo sit perfecta cognitio: oportet etiam in eo ponere perfectum amorem. ... Est autem attendenda differentia quaedam inter intellectualem operationem et appetitivam. Nam operatio intellectus et omnis omnino cognitiva operatio completur per hoc, quod cognoscibilia in cognoscente quodam modo existunt. ... Operatio autem appetitiva completur secundum quendam ordinem vel motum appetentis ad res appetitui objectas. Ea vero quae habent occultum principium sui motus spiritus nomen accipiunt. ... Unde convenienter secundum quod divina humanis significari possunt, ipse divinus amor procedens Spiritus nomen accepit. Sed in nobis amor ex duplici causa procedit, quandoque quidem ex corporea et materiali natura, quae est amor immundus, quia per eum puritas mentis turbatur; quandoque

von Vater und Sohn,[111]) daher heißt er auch donum, weil die Liebe der Ursprung des Geschenkes ist, ja die wichtigste Gabe, das vornehmste aller Geschenke.[112]) Darnach ist der

autem ex ipsa proprietate naturae spiritualis, sicut cum amamus intelligibilia bona et quae rationi conveniunt; et hic est amor purus. In Deo autem amor materialis locum non habet; convenienter igitur amorem ipsius, non solum spiritum, sed spiritum sanctum vocamus; ut per hoc, quod dicitur sanctus, ejus puritas exprimatur. Manifestum est autem, quod nihil amare possumus intelligibili et sancto amore, nisi quod actu per intellectum concipimus. Conceptio autem intellectus est Verbum; unde oportet quod amor a Verbo oriatur. Verbum autem Dei dicimus esse Filium; ex quo patet Spiritum sanctum esse a Filio. Sicut autem divinum intelligere est ejus esse: ita et amare Dei est ejus esse; et sicut Deus semper actu intelligit, et omnia intelligendo se ipsum intelligit: ita et se amat et omnia amat suam bonitatem amando. Sicut ergo Dei Filius, qui est Verbum Dei, subsistens est in natura divina et coaeternus Patri atque perfectus et unicus: ita etiam haec omnia de Spir. S. confiteri oportet. Ex hoc autem colligere possumus, quod cum omne quod subsistat in natura intelligente, apud nos persona, dicatur, apud Graecos autem hypostasis: necesse est dicere, quod Verbum Dei, quod Filium nominamus, sit quaedam hypostasis s. persona, et idem de Spir. S. dici oportet." — Wir haben diese längere Stelle beisetzen zu müssen geglaubt, da sie sich sehr klar über die Beziehungen des heiligen Geistes zu Vater und Sohn verbreitet und die von den Kirchenvätern bereits angedeutete Erklärung (vgl. Aug. de Trin. XV. 17—19.) vollständig durchführt, welche die Trinität uns psychologisch verdeutlicht.

111) Ambros. de dignit. condit. hum. c. 2.: Ex quo ergo, qui ex eo et quo se diligunt ista duo, tria sunt et illa tria ideo unum, quia sic sunt ex uno illa duo, ut tamen ab eo non sint separata.

112) Augustin. de Trinit. V. 19. Das donum ist ein relativer Name. Donum donatoris, sagt Augustin, et donator doni

Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn durchaus nothwendig. Ferner kann der heilige Geist als wahre Vermittelung und vollkommene Synthese nicht einseitig von der These ausgehen, ebensowenig von der Antithese allein; als Gleichsatz geht er nothwendig von Satz und Gegensatz zugleich aus. Ja ginge der Geist nicht auch vom Sohne aus, so würde nach den theologischen Principien der Väter aller reale Unterschied zwischen Sohn und Geist aufhören.[113]) Als real verschiedene Personen müssen beide

---

cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Ibid. c. 11.

113) Diese Behauptung sprach Bessarion von Nicäa entschieden aus (de process. Sp. S. n. X. apud Arcud. op. cit. p. 232—234.): *εἰ μὴ τὸ πνεῦμα ἐστιν ἐξ υἱοῦ, οὐκ ἂν αὐτοῦ προςωπικῶς* (personaliter) *διακρίνοιτο.* So hatte aber schon vorher Thomas von Aquin nicht minder bestimmt es ausgesprochen: „Necesse est dicere Spiritum sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui“ (Summa Theol. p. 1. q. 36. a. 2.). Die Skotisten läugneten diesen letzten Satz des heiligen Thomas; aber mit Unrecht; denn nach den theologischen Principien der Väter muß er unumgänglich angenommen werden. Die hieher gehörigen Principien sind in der Sprache der mittelalterlichen Theologen:

I. Quidquid in divinis dicitur, vel absolute dicitur vel relative.

II. Solum relationibus divinae personae ab invicem distinguuntur.

III. Relationes personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositae.

IV. Non possunt esse in divinis aliae relationes oppositae, nisi relationes originis.

(Cf. Platel. Theolog. p. I. c. V. §. III. n. 244 ss.) Es verräth große Unkenntniß in der älteren theologischen Literatur, wenn man, wie es sogar von Gelehrten bisweilen geschieht, derlei dialektische Entwicklungen als Ausgeburten einer unnützen Scholastik ansieht. Was die Scholastiker hierin bieten, haben sie den Grundlinien nach von den Vätern überkommen und nur schärfer und mehr

von einander unterschieden werden. Nichts aber kann diesen Unterschied begründen als Wesen oder Wesensform, Substanz oder Relation. Im Wesen kann nun kein Unterschied Statt finden; sonst wäre die Trinität nicht consubstantial. Der Unterschied besteht also nothwendig in einer Relation. Allein Relationen können nur insofern unterscheiden, als sie entgegengesetzt sind; eben weil Vaterschaft und Spiration im Vater sich nicht entgegengesetzt sind, begründen sie keine Subsistenzverschiedenheit, wie sie Vaterschaft und Sohnschaft begründen. Es müssen also Sohn und Geist durch entgegengesetzte Relationen unterschieden werden. Da es aber ferner in der Trinität keine anderen entgegengesetzten Relationen geben kann, als die des Princips und des Principiirten, so müssen auch Sohn und Geist in diesem Verhältniß zu einander stehen und der Eine Princip des Andern sein. Weil aber die in der Offenbarung gegebene Reihenfolge den Geist zum Princip des Sohnes zu machen verbietet, so erübrigt einzig und allein, daß der Sohn als Princip des Geistes gefaßt werden [illegible], wofern nicht der persönliche Unterschied Beider aufgehoben werden soll.

Es ist aber wohl zu beachten, daß mit der Lehre des Ausgangs des heiligen Geistes auch vom Sohne keineswegs ein doppeltes Princip für die dritte Hypostase gesetzt wird. Denn der Geist wird nicht erfaßt als ausgehend vom Vater und vom Sohn, inwiefern sie Vater und Sohn sind,

---

den Forderungen der Wissenschaft gemäß ausgesprochen. Alle die angeführten Sätze haben bei den Vätern theologische Gewißheit; so spricht es z. B. Gregor von Nyssa zu wiederholten Malen aus, daß nur das Verhältniß von Princip und dem, was aus dem Princip ist, in der Trinität einen Unterschied begründe; lib. ad Ablab. t. II. p. 459.: *ἐν ᾧ μόνον διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου.* c. Eunom. l. I. p. 164.: *ὥστε τοῦ λόγου τῆς αἰτίας ὑπεξῃρημένου ἐν μηδενὶ τὴν ἁγίαν τριάδα πρὸς ἑαυτὴν ἀσυμφώνως ἔχειν.*

sondern inwiefern sie Eine göttliche Wesenheit haben und mit dieser spirirend sind. Beide haben Eine Spirationskraft (*μίαν πνευστικὴν δύναμιν, μοναδικὴν προβολήν*), die ursprünglich im Vater ist, mit dem Wesen des Vaters aber auch auf den Sohn übergeht, so daß der Geist von ihnen wie von einem einzigen Princip (*ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς*) seinen Ursprung nimmt.[114]) Auch dieses ergibt sich aus den Axiomen der Kirchenväter. Denn Vater und Sohn sind Eines, inwiefern nicht die persönlichen Merkmale von Vaterschaft und Sohnschaft als ihre entgegengesetzten Relationen eintreten. Nun treten aber diese offenbar bei der Spiration des Geistes nicht ein; darum können sie auch nur als ein einiges Princip den Geist spiriren.[115]) /

---

114) Definit. Concil. Florent. bei Mansi l. c. p. 1029. Die Bestimmungen sind im Wesentlichen dieselben, wie die der zweiten Synode von Lyon (1274). Mansi t. XXIV. p. 81.

115) Hierüber sind die äußerst scharfsinnigen Deduktionen des Theologen Johannes zu vergleichen. Conc. Florent. Sess. XXII. (Mansi t. XXXI. p. 832.): *Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθ' ἑαυτὸ οὔτε πρὸς τὸν πατέρα οὔτε πρὸς τὸν υἱὸν ἀναφέρεται, καθὸ πατὴρ ἢ υἱός. ... Τὸ πνεῦμα καθὸ πνεῦμα πρὸς τὸν πνέοντα δεῖ ἀναφέρεσθαι. πνέοντες δέ εἰσιν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός· πατρὸς γάρ ἐστι πνεῦμα καὶ υἱοῦ ... πνέουσι οὖν οὗτοι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ μίαν πνευστικὴν ἤτοι προβλητικὴν δύναμιν· μία οὖσα καὶ ἡ αὐτὴ τῷ ἀριθμῷ ἀρχοειδῶς μὲν τοῦ πατρός εἶναι νοεῖται, παρ' οὗ καὶ ὁ υἱὸς ταύτην ἔχει καὶ ταύτῃ τῇ διανοίᾳ λέγομεν· ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς μία ἀρχὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἓν αἴτιον.* Die vis spiratrix wird bloß formell vom Wesen der Gottheit unterschieden; daher hat 1) auch der Sohn die vis spiratrix gemeinsam mit dem Vater, vermöge der communicatio substantiae, da die Wesensmittheilung an den Sohn wenigstens logisch der Mittheilung an den Geist vorangehen muß; 2) sie kann nur Eine sein, wenn auch zwei Personen sie besitzen, gleichwie das Wesen nur Eines ist; 3) ist aber die Spirationskraft in Beiden nur Eine, so müssen die *πνέοντες*, die Spirirenden, als Ein Princip gedacht werden. Vgl. noch Sess. VII. p. 586. Sess. XVIII. p. 717. /

Gegen das bisher aus des Theologen und anderer griechischen Väter Principien entwickelte Dogma vom Hervorgehen des heiligen Geistes auch aus dem Sohne könnte nichts streiten, als eine einzige nicht ganz klare und schon durch die schleppende Construktion schwierige Stelle in dem Briefe an Evagrius, dessen Authentie übrigens, wie bereits bemerkt, nicht für unbezweifelt gelten kann. Dort soll in einigen Vergleichen verdeutlicht werden, daß troß der Dreipersönlichkeit das Wesen Gottes einfach und untheilbar verbleibt. Darunter ist nun auch der folgende: „Gleichwie von einer Wasserquelle, welche in reichlicher Fülle nektarähnliches Wasser enthält, ein hochangefüllter Ausfluß und eine unaufhaltbare Strömung in dem Strömen in zwei Flüsse sich vertheilt, welcher (Ausfluß), obgleich er im Anfange aus dem einen Auge der Quelle eine einzige Strömung hatte, doch da die Flüsse in ihrer Form sich also gestalten, in doppelter Strömung hinläuft, dennoch aber in Bezug auf das Wesen durch diese Theilung keinen Nachtheil erleidet (denn durch die Lage der Flüsse ist der Ausfluß so getheilt, daß er eine und dieselbe Qualität der Flüssigkeit behält; obgleich nämlich jeder der beiden Flüsse weit in die Ferne zu schwinden und von der Quelle durch einen weiten Zwischenraum getrennt zu sein scheint, so hat er doch seinen Anfang mit der Mutter — der ersten Quelle — zu der stets fortlaufenden Quelle geeinigt): so hat auch auf nicht unähnliche Weise der Gott aller Güter, der Lenker, das Haupt (Princip) der Wahrheit und der Vater des Erlösers, der erste Grund alles Lebens, die Wurzel der Unsterblichkeit, dadurch daß er in der doppelten Strömung des Sohnes und des heiligen Geistes seine geistige Gnade uns sandte, weder selbst je an seinem Wesen einen Schaden genommen (denn wegen der Herabkunft derselben zu uns hat er nicht die geringste Verringerung oder Schmälerung erlitten), noch haben diese, obgleich sie bis zu uns herabkamen,

---

Augustin. de Trin. V. 4. Anselmus de process. Spiritus Sancti cap. 9.

vom Vater je sich getrennt." [116]) — Hier möchte es nun scheinen, es werde der Sohn mit dem Geiste als parallel und collateral betrachtet und Beide seien zwei in gleicher Weise vom Vater herkommende Ausströmungen. /

Allein abgesehen davon, daß, wie auch Gregorius lehrt, Analogien und Vergleiche nie allseitig und vollständig passen, und nicht schlechtweg und absolut, sondern nur relativ (οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ κατά τι) d. h. in Bezug auf den Vergleichungspunkt zu verstehen sind, und dieses um so mehr, je höher das Reich des zu Verdeutlichenden und je größer der Abstand

---

116) Orat. XLV. p. 720. Ὃν τρόπον δὲ κἀπό τινος ὑδάτων πηγῆς νεκταριῶδες ἀφθόνως προιεμένης ὕδωρ συμβαίνει ῥεῦμά τι παμπληθὲς καὶ ῥεῖθρον ἀκατάσχετον εἰς ποταμοὺς δύο τῷ ῥεύματι τέμνεσθαι μίαν ἐξ ἑνὸς ὀφθαλμοῦ τῆς πηγῆς τὴν ῥοὴν ἐξ ἀρχῆς ἐσχηκός, διῤῥύτος δὲ τῶν ποταμῶν σχηματισθέντων (fluviis specie ita formatis) βλαβὲν δὲ ὅμως οὐδὲν εἰς τὴν οὐσίαν ἐκ τῆς διαιρέσεως· (τῇ μὲν γὰρ τῶν ποταμῶν θέσει τὸ ῥεῖθρον διῄρηται, τὴν δὲ τοῦ χυμοῦ ποιότητα μίαν καὶ τὴν αὐτὴν κέκτηται, κἂν γὰρ ἀποτερματίζεσθαι πόῤῥω ποῦ τῶν ποταμῶν ἕκαστος τῶν προειρημένων δοκῇ καὶ τῆς πηγῆς ἀφεστάναι μακράν, τὴν χοῦν ἀρχὴν τῇ μητρὶ πρὸς τὸ διηνεκὸς τῆς πηγῆς συνηνωμένην ἔχει)· παραπλησίως οὖν καὶ ὁ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρύτανις καὶ τοῦ σωτῆρος πατήρ, τὸ πρῶτον αἴτιον τῆς ζωῆς καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν, ἡ τῆς ἀειζωίας πηγή, διῤῥυτόν τινα τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν νοητὴν εἰς ἡμᾶς χάριν ἀποστείλας, οὔτ' αὐτός τι πέπονθεν εἰς τὴν οὐσίαν βλαβεὶς (οὐ γὰρ μείωσιν ὑπέστη τινα διὰ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐκείνων ἄφιξιν) καὶ μέχρις ἡμῶν προσεχώρησαν καὶ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἧττον ἀχώριστοι καθεστήσαν. — Das Bild von πόρος, πηγή, ποταμὸς μέγας braucht Gregor öfter; z. B. carm. arc. III. de Sp. S. t. II. p. 164.:

οὔτε πόρος, πηγή, ποταμὸς μέγας, ἕν τι ῥέεθρον
ἐν τρισσοῖσι τύποισιν ἐλαυνόμενον κατὰ γαίης.

Auch diesen Vergleich stellt er als nicht ganz entsprechend hin. Er erscheint auch noch bei Tertull. adv. Prax. c. 8. Athan. expos. fidei p. 395. u. A. /

zwischen den zwei Vergleichungsgliedern ist:[117]) so kommen, wenn wir hier das tertium comparationis bestimmen, Bild und Gegenbild darin überein, daß trotz des Ausgehens der zwei von einem Ursprung und einem Princip dieses Eine nichts von dem Seinigen und die Zwei nicht den Zusammenhang mit diesem Einen verlieren, und daß deren Ausbreitung keine Zerstreuung des gemeinsamen Besitzthums ist. Die Eine Urquelle ist die göttliche Natur, wie sie in der ersten Hypostase ist und von ihr aus auf die zwei anderen Hypostasen übergeht. Es werden aber hier die göttlichen Personen nicht absolut und in Ansehung ihrer Gottheit betrachtet, sondern in Bezug auf ihre Gnadenerweisungen, ihr sichtbares Erscheinen, ihre Mission.[118]) Der Vater verliert den Gnadenreichthum nicht trotz der Zuflüsse von Gnaden, die uns der Sohn und der heilige Geist bringen; und diese verlieren nicht die Verbindung mit dem Vater trotz der zeitlichen Sendung. Diese Bezugnahme auf die Mission zeigen die Worte selbst.[119]) Hat nun auch die zeitliche Mission in der ewigen Descendenz ihren Grund, so ist doch durchaus nicht zu folgern, daß in der Descendenz Sohn und Geist

---

117) Naz. carm. citat. p. 162.: *εἰ γὰρ εἴδεα πάντα κάτω μεγάλοιο Θεοῖο.* Or. XXXVII. p. 611.: *κἂν γὰρ μακρά τις ὁμοίωσις εὑρέθῃ, φεύγει με τὸ πλέον, ἀφὲν κάτω μετὰ τοῦ ὑποδείγματος.*

118) Bei der Mission ist sowohl das Princip der gesendeten Person (das Sendende), als auch das Princip und der Grund der Sendung nach ihrer Wirkung in's Auge zu fassen. Der Grund der Wirkung ist die gesammte Trinität, wenn wir den meisten Theologen folgen, und so könnte der Sohn vom heiligen Geiste insoferne gesendet werden, als dieser Mitursache der Sendung ist. Vgl. Isai. 48, 16. In diesem Sinne sagt Augustin (de Trin. II. 5.): Filius mittitur et a se et a spiritu sancto. So läßt sich dieses auch in der Ausbreitung des einen Flusses in zwei Strömungen darstellen.

119) Man beachte besonders das *διὰ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐκείνων ἄφιξιν* ... ferner *διῤῥυτόν τινα* .... *ἀποστείλας χάριν*, sowie: *καὶ μέχρις ἡμῶν προσεχώρησαν κ. τ. λ.* l. c.

collateral seien, weil sie es in der Mission für unsere Betrachtung sind, [120]) indem bei einem Vergleich der Vergleichungspunkt allein das Maßgebende ist, nicht aber ein Anderes, das mit ihm in logischem Zusammenhang oder auch in realer Verbindung steht. Es kann aber nicht präsumirt werden, daß unser Autor, da er das Eine gesetzt, seinen Vergleich auch auf ein Anderes ausgedehnt wissen wollte, das logisch und ontologisch mit dem Gesetzten zusammenhängt und von dem es Reflex ist. Dazu kommt, daß er die Mission relate ad terminum, d. h. in ihrer Beziehung auf uns, die wir durch sie begnadigt wurden, betrachtet und dabei bildlich verdeutlicht, daß daraus keine nachtheilige Folge für die so sich mittheilende Gottheit erwachsen sei, weder für den Vater, der dadurch nicht etwa einen Theil seines Reichthums verloren, noch für den Sohn und den heiligen Geist, die dadurch nicht von ihrem Princip getrennt und von der Lebensgemeinschaft mit ihm losgerissen wurden. Das Bild der Ströme für die Gnadenertheilungen ist ohnehin in

120) Cf. Thom. Aquin. Summa p. 1. q. 43. a. 1. in c. et ad 2. Zur missio wird gefordert: a) ratio principii ad intra ex parte mittentis et originis passivae ex parte personae missae (daher kommt dem Vater kein mitti zu, sondern bloß mittere); b) habitudo ad terminum ad quem mittitur. (Vgl. Matth. 10, 40. Luk. 11, 46. Joh. 7, 6. 18.; 13, 20.; 15, 26.) Die Mission involvirt also ein doppeltes Verhältniß: das des Ausgehens des Gesandten zu dem Sendenden, entweder in Bezug auf die Macht oder den Rath oder den Ursprung und das des Gesendeten zu dem, an den er gesendet wird, welches Letztere erheischt, daß Ersterer irgendwie da zu sein beginnt, wohin er gesendet wird, sei es, daß er überhaupt früher nicht dort war, oder daß er doch früher auf eine solche Weise nicht dort war. Daraus folgt, daß dieses zweite Verhältniß, terminativ den Gesandten berührend, ein zeitliches ist, ebenso wie das erste ein ewiges ist. Die göttlichen Personen beginnen aber dadurch nicht da zu sein, wo sie früher schlechterdings nicht waren, sondern nur auf eine solche Weise da zu sein, wie sie es vorher nicht gewesen waren. Es findet somit auch keine Trennung der Gesandten von dem Sendenden Statt.

der heiligen Schrift sehr gewöhnlich.[121]) In dem hier gebrauchten Bilde herrscht die Anschauung, daß die göttliche Gnade zuerst einfach hervorströmt, dann aber wegen der überschwänglichen Fülle in zwei Theile sich theilt durch die Erlösung des Sohnes und die Herabkunft des heiligmachenden Geistes. Die Gnade durch die Ökonomie des Sohnes besteht fort neben der Herabkunft des Geistes und bleibt mit ihr, obschon sie bereits vorher da war und diese erst erwirkte. Und in der That, Christus und der heilige Geist vereinigen sich mit uns; Letzterer

121) Vgl. Isai. 66, 12. Zach. 12, 10. Joel 3, 1 ff.... Joh. 4, 13.; 7, 38. Röm. 5, 5. ... Zu der Stelle Röm. 5, 5. ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται (Caritas = Dei gratia sanctificans, diffusa — für effusa — est) ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου δοθέντος ἡμῖν vgl. Thom. Aqu. l. c. art. 3. in corp. et ad 3., wo er mitti und donari unterscheidet. Divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum et nisi secundum gratiam gratum facientem. Die unsichtbare Mission (im Gegensatze zu der missio visibilis) besteht in dem donum gratiae gratum facientis. Gott ist in allen Dingen per essentiam, potentiam et praesentiam (modus inexistendi communis); dann aber in der vernünftigen und begnadigten Kreatur ut cognitum in cognoscente, amatum in amante per inhabitationem (modus inexistendi specialis). Vgl. Eph. 2, 22.; 1, 14. Gal. 4, 6. Röm. 8, 15 ff. I Cor. 3, 16. ... Diese Einwohnung der Gottheit, die Wirkung der Gnade und der Zweck der Missionen, auf gewöhnlichem Wege durch die Heilsmittel bewirkt, ist nach den mittelalterlichen Theologen die Einwohnung der ganzen Trinität (cf. Thom. l. c. a. 5.). Bei den alten Kirchenvätern ist aber die ἐνοίκησις τοῦ Θεοῦ gewöhnlich die Wirkung des heiligen Geistes als eigener Person, dem sie den ἁγιασμός als eigenthümliches Merkmal besonders beilegen. (Cf. Basil. ep. 349. Petav. de Trin. l. VII. c. 13.) Dem Rathschlusse und der Bestimmung nach ist die Heiligung, gleichwie die Erlösung, der ganzen Trinität gemeinsam; der Ausführung nach kommt, wie jene dem Sohne, so diese dem heiligen Geiste besonders zu. (Efficienter toti Triadi communis, terminative vero propria Spiritus sancti.)

aber ist es, der uns eigentlich geschenkt wird und in uns das Princip der Heiligung ist. [122])

Übrigens äußert uns Gregorius mehrmal sein Mißtrauen gegen alle Vergleiche in der Trinitätslehre und er hat Recht, zumal da die damals gangbaren meist nur der physisch-kosmischen Sphäre entnommen waren. Er hatte Vater, Sohn und Geist dargestellt durch das Auge, den Quell und den Strom, theils weil diese nicht zeitlich geschieden, theils weil sie nicht von einander getrennt sind; sogleich aber äußert er die Furcht, es möchte scheinen, als sei damit ein Fließen und Zerfließen (ῥύσις, fluxio) ausgedrückt oder eine Personalsingularität im

---

122) Den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne in der bisher besprochenen Stelle finden zu wollen, wäre sicher unrichtig. Denn wollten wir auch sagen, daß der zuerst (im ersten Stadium des Processes) aus dem Quell hervorkommende Ausfluß, der den Sohn vorstellt, weil er nicht als confuses Ganze gedacht werden könne, in dem Sohn und Geist solange vermischt sich beisammen fänden, bis sie sich durch Auseinandergehen sondern, die schon entwickelte Hypostase des Sohnes bedeuten müsse, der auch oft fluvius genannt wird; daß dann in posteriori signo originis zwei Arme erscheinen, zwei principiirte Hypostasen — Sohn und Geist —: so würde hier der Sohn Gottes doppelt gesetzt; einmal als der Ausfluß, aus dem der Geist kommt, und dann als einer der zwei parallellaufenden Arme, die aus diesem Ausfluß kommen; er würde dargestellt nicht bloß als Princip des Geistes, sondern auch als sein eigenes Princip, was völlig absurd ist. Ferner bliebe das Verhältniß jener zweigetheilten Strömung ganz dunkel und das Hervorgehen der dritten Hypostase würde allzuweit von der ersten entfernt gedacht. Die ganze Anschauung der göttlichen Lebensentfaltung wäre so verkehrt; denn entweder ist der erste Quell subsistent, und daher als der Vater, gleichwie der erste Ausfluß als der Sohn zu fassen und dann wäre die Person des Sohnes ihr eigenes Princip; oder es würde die Essenz rein abstrakt aufgefaßt und dann wäre kein realer Lebensproceß damit darstellbar. Weniger unklar und zweckwidrig wäre die Erklärung, es seien die zwei Ausgangsweisen (πρόοδοι) nach verschiedenen Stadien vorgebildet; allein ohne die Beziehung auf die Mission, die in den Worten selbst liegt, wird keine Exposition entsprechen.

Sinne des Sabellius.[123]) Deßwegen vergleicht er darauf die drei Hypostasen mit der Sonne, deren Strahl und dessen Lichte — ein Vergleich, der abermal für die Descendenz des Geistes vom Sohne spricht —; fürchtet aber einerseits, es möchte die Natur dabei als etwas Zusammengesetztes und der Vater allein als wahrer Gott erscheinen, andererseits, es möchten einige Potenzen in Gott statuirt werden, die nicht für sich subsistiren oder die zwei anderen Hypostasen als bloße Qualitäten der ersten dargestellt sein. Endlich erwähnt er, es habe Einer folgenden Vergleich gebraucht. Er dachte sich einen Sonnenschein, der auf die Wand schien und durch die Bewegung des Wassers erzitterte; diesen fing der Radius durch die dazwischen befindliche Luft auf und durch den Widerstand des festen Körpers ward er nachher zurückgedrängt, wodurch e[illegible] wunderbare Lichtschwingnng (παλμός) entstand. Denn in vie[illegible] Schwingungen vibrirte der Schein; es trennte sich das Licht und ging wieder zusammen, so daß ebenso Einheit als Mehrheit zum Vorschein kam. Allein auch dieses Bild läßt sich nicht durchführen, da einerseits das, was jenen Lichtschein in Bewegung setzt, in der Gottheit [illegible]tsprechendes findet, indem nichts älter ist als Gott, da[illegible]wegung mittheilen könnte, andererseits sich der Verdacht einer Zusammensetzung, eines Wechselns und Zerfließens regt, wovon gar nichts in Gott Statt hat. Und so gibt es durchaus nichts, schließt Gregorius, wobei mein Geist stehen bleiben dürfte, wenn ich das, was ich von der Gottheit in der Idee erfasse, durch Vergleiche mir versinnlichen will; wofern man nicht etwa einen so richtigen Sinn hat, wenn man etwas aus dem Bilde zur Verdeutlichung annimmt, das Übrige wegzuwerfen oder bei Seite zu lassen. Zuletzt, fährt er fort, schien mir das Gerathenste, alle diese Bilder und Schattenspiele fahren zu lassen, da sie trügerisch und weit von der Wahrheit entfernt sind, statt ihrer aber den frommen

123) Naz. Orat. XXXVII. p. 611.

Glauben festzuhalten, bei wenigen Worten stehen zu bleiben, und unter Führung des heiligen Geistes meinem Glauben gemäß zu leben.[124]) Damit will er keineswegs, wie aus seiner ganzen Behandlung hervorgeht, die gründliche Erfassung des Geoffenbarten, sondern nur die allzukühne Durchforschung des Geheimnisses und die willkührlich phantastische Spekulation über dasselbe abwehren, sowie die Wichtigkeit der praktischen Seite hervorheben.

Und in der That — das sei uns zum Schlusse noch zu bemerken vergönnt —, es ist die Trinitätslehre kein unfruchtbares, unpraktisches Dogma, sondern weil das tiefste und erhabenste, auch das, welches unserer Betrachtung und unserem Leben die höchste Weihe geben, Durst und Sehnsucht nach [illegible]erer und vollkommenerer Erkenntniß in uns erzeugen, das [illegible]n Geist auf das rein Geistige lenken soll, zu Dem hin, der in diesem Weltall und doch außerhalb desselben (über dasselbe) ist, der unsern Geist erleuchtet und doch der Schärfe und Gewandtheit desselben sich entzieht, und je mehr er erfaßt wird, desto mehr sich zurückzieht und der zu dem noch Höheren und Verborgeneren beständig die, welche ihn lieben und die nach ihm Verlangen tragen, anlockt und um so mehr ihre Sehnsucht steigert, je mehr er sich dem Geistesblick, gleich als wäre er schon ganz erfaßt, entrückt.[125]) Wir sehen hier nicht einen nach stoischen Begriffen ob seiner unendlichen Erhabenheit um die Welt unbekümmerten und sie sich selber überlassenden Gott, sondern eine sich mittheilende und liebevoll zu der Schöpfung

---

124) Naz. l. c. καὶ ὅλως οὐδέν ἐστιν, ὃ ἐμοὶ τὴν διανοίαν ἵστησιν, ἐπὶ τῶν ὑποδειγμάτων θεωροῦντι τὸ φανταζόμενον, πλὴν εἴ τις ἕν τι λαβὼν τῆς εἰκόνος ὑπ' εὐγνωμοσύνης τὰ λοιπὰ ῥίψειεν. τέλος οὖν ἔδοξέ μοι κράτιστον εἶναι, τὰς μὲν εἰκόνας χαίρειν ἐᾶσαι καὶ τὰς σκιάς, ὡς ἀπατηλὰς καὶ τῆς ἀληθείας πλεῖστον ἀποδεούσας, ἐπ' ὀλίγων ῥημάτων ἱστάμενον, ὁδηγῷ τῷ πνεύματι χρώμενον ... τὸν αἰῶνα τοῦτον διαπορεύεσθαι.

125) Naz. Orat. I. p. 82.

sich herablassende Gottheit, die vollkommen, soweit es uns zuträglich, sich offenbarte und für die Menschheit in aller Weise sich thätig erwies [126]) und eine Vereinigung mit ihr selber in Aussicht stellte, welche die natürlichen Kräfte des kreatürlichen Seins bei Weitem übersteigt (κοινωνία τῆς ϑείας φύσεως II Petr. 1, 4.) und von der sie an sich selber das ewige Archetypon aufweist. Sowie aber dieses Dogma unsere Erkenntniß adelt, unsere Liebe und Sehnsucht nach Dem steigert, der es uns zu offenbaren sich würdigte, und uns die bewundernswerthe Erhabenheit der Offenbarung in Christo über alle vorchristlichen Religionssysteme enthüllt, die zu solcher Höhe sich nicht zu erschwingen vermochten: [127]) so begeistert es uns

---

126) Es wird gewöhnlich in dem Wirken für die Menschheit nebst [illegible] Schöpfung und Regierung dem Vater die Präscienz, dem Sohne die Erlösungsthätigkeit, dem Geiste die Heiligung und Vollendung beigelegt. So theilt auch Petrus I Petr. 1, 2. dem Vater die πρόγνωσις, dem Geiste den ἁγιασμός, dem Sohne die ὑπακοὴ καὶ ῥαντισμὸς αἵματος zu. Am meisten thätig für uns erscheint der Sohn und der Geist; der Vater ist d[illegible] dem wir hinstreben. Durch Christus haben w[ir] den Zu[illegible]ωγή) zum (πρός) Vater im heiligen Geiste, wie Paul[illegible], 18. sagt. Daher betet auch die Kirche zum Va[ter d]urch den Sohn im heiligen Geiste; der heilige Geist betet für uns und in uns (Röm. 8, 26.); daher beten wir auch in ihm, durch seine Kraft und Weihe. Nach Orig. de princ. I. c. 3. n. 8. verleiht der Vater den Geschöpfen, ut sint, der Sohn, ut rationabilia, der Geist, ut sancta sint.

127) Und doch behauptet der moderne Rationalismus (s. Strauß, christl. Glaubenslehre I. S. 426. §. 31.), daß jüdische und heidnische Elemente in der christlichen Trinitätstheorie zusammenschmolzen oder daß platonische und alexandrinische Philosophie ein Dogma schufen, [illegible] mit allen jenen Lehren nicht das Geringste gemein hat, einige Bezeichnungen etwa abgerechnet, die hier in ganz verschiedenem Sinne gebraucht sind. Gerade da unter den Juden die monotheistische Voraussetzung das überwiegende Lehrstück war und sie gerne einen menschlichen Messias mit dem heiligen Geiste als einer göttlichen Kraft ausgerüstet, einen königlichen Propheten mit potenzirter Machtvoll-

und stärkt uns zum muthigen Kampfe gegen die Irrlehren, da wir nichts fürchten, wenn wir mit und für die Dreieinigkeit streiten;[128]) so kräftigt es unsern Willen und treibt uns an zu Lobgesängen, um das dreimal Heilig mit den Seraphim zu singen, die drei Heiligkeiten in Eine Herrschaft und in Eine Gottheit zusammenziehen [Isai. 6, 3. Off. 4, 8.].[129]) Ferner ist die Einheit der göttlichen Natur auch für uns ein Vorbild der brüderlichen Einigung, gleichwie der Heiland betete: ut sint unum sicut et nos! (Joh. 17, 11....) Wie die Erleuchtung, so geht auch die

kommenheit, annahmen: war das Entgegentreten Christi um so bedeutungsvoller, da er sich nicht ihren Forderungen anbequemte, sondern auch gegen sie seine Lehre stark und bestimmt, selbst unter Gefahr der Steinigung, aussprach (vgl. Joh. K. 10, V. 22 ff.; K. 6.), und um ja nicht mißverstanden zu werden, sie verschärfte, und wenn sie auch vermöge des Literalsinnes auf eine den jüdischen Vorurtheilen geradezu widersprechende Weise gefaßt ward, diesen Sinn nicht ausschloß oder modificirte, sondern in aller seiner Stärke ihn gelten ließ, so daß, wie die Väter sagen, jene Juden das verstanden, was die Arianer (und Socinianer) nicht verstehen wollen. (Aug. tract. 48. in Joh. n. 8.) Gerade da die Hellenen durch Unterordnung der Götterwesen untereinander der Vernunftforderung einer höchsten Einheit zu entsprechen suchten, gerade da machte Christus und seine Lehre eine völlige Gleichheit der drei Personen geltend, deren jede so gut die Gottheit haben soll als die andere. Hätte man aber Christus bloß zur möglich größten Erhöhung seiner Ehre Gott genannt, so wäre hier nur eine leere Schmeichelei, ähnlich den unwürdigen Apotheosen heidnischer Imperatoren, und eine baare Lüge einem Religionssystem aufgebürdet, das sich stets im Bewußtsein objektiver Wahrheit ferne von allen gehaltlosen Übertreibungen hielt, einen nüchternen und besonnenen Sinn fest bewahrte und mit der größten Beharrlichkeit ebenso alle gnostischen Spekulationen als alle phantastischen Theogonien verwarf. Nur Oberflächlichkeit und Seichtheit in der Erfassung der kirchlichen Dogmen konnte zu solchen Behauptungen führen, wenn nicht ein verkehrter Wille es war.

128) Naz. Or. XLII. p. 696.

129) Naz. l. c. p. 679.

Einigung von der Trias aus und gleichwie diese nur Ein Gott ist und als ein einiger Gott geglaubt wird nicht weniger wegen Gleichheit der Gesinnung, als wegen der des Wesens: so kommen auch die, welche das Gut des Friedens umfassen, Gott und den göttlichen Dingen am nächsten.[130] Und wie die Herrlichkeit des Sohnes und des Geistes der des Vaters keinen Eintrag thut, sondern sie noch mehr hervortreten läßt:[131] so thut uns die Mittheilung unserer geistigen Güter an Andere keinen Schaden, sondern erhöht unser Verdienst und unseren Ruhm. Sowie endlich in der Gottheit aus dem Ursein und dem Urleben, das im Vater ist, der Sohn als die Wahrheit und die Weisheit entspringt und aus Beiden der Geist als die Liebe hervorgeht: so müssen auch mit unserem Leben Wahrheit und Güte unzertrennlich vereint sein und aus ihm immer hervorstrahlen; so müssen Erkenntniß und Wille in schönster Harmonie sich entfalten.[132] Reich und herrlich öffnet sich

130) Naz. Or. XII. p. 198.

131) Naz. Or. XIV. p. 209.

132) Besonders wichtig ist hier die Auffassung des tiefen Zusammenhangs zwischen den drei Grundgeheimnissen im katholischen Dogma: Trinität — Incarnation — Eucharistie, der auch den Vätern keineswegs entgangen ist. Hierher gehören vor Allem: Aug. tr. 26. in Joh. Naz. Orat. XLIV. p. 713. Hilar. de Trin. l. VIII. 13. 17. Chrys. hom. 46. in Matth. Cyrill. in Joh. 5, 56. Orig. in Rom. IV. n. 9. Sowie die Offenbarung uns die Einheit der göttlichen Personen mit der Einen göttlichen Natur und die Einheit der göttlichen Natur mit der menschlichen in der Einen Person Jesu Christi zeigt: so zeigt sie uns auch die Einheit des gesammten Menschengeschlechtes mit Christus dem Haupte in jener wundervollen Vereinigung (Communion), durch die wir Ein Leib werden mit Christus und einen göttlichen Samen (σπέρμα θεοῦ I Joh. 3, 9.) in uns empfangen, der uns umgestalten soll in das Abbild überirdischer Herrlichkeit. Die Eucharistie und in weiterem Kreise die Gnade überhaupt macht die Gemeinde der Gläubigen — den Leib Christi — zum entsprechenden Abbild der göttlichen Natureinheit in der Trinität, und wie die Incarnation es ist, welche die Kluft ausfüllt zwischen

hier das Feld der christlichen Spekulation, auch innerhalb der positiven Glaubensbestimmungen; Befriedigung, Freude und Hochgenuß wird diese erhabene Lehre Jedem gewähren, der sie zum Gegenstand eines tiefen und ernsten Forschens in jenem Geiste macht, wie es **Gregorius der Theologe** gethan hat. —/

---

Gott und Mensch und Jenen zu diesem herabführt, so wirkt die durch dieselbe vermittelte Gnade die Erhebung des Menschen zu Gott, weßhalb unser Theologe (l. c.) mit Recht die Eucharistie als *διὰ τὴν τῶν δεξομένων ἀνάβασιν καὶ τὴν χαμόθεν ἔπαρσιν* eingesetzt bezeichnet und sie *τὴν ἄνω φέρουσαν μυσταγωγίαν* nennt (Or. XVII. p. 173). Der Zweck aller Sakramente ist den Vätern die *θεοποίησις ἀνθρώπων*, ihre *κοινωνία πρὸς Θεὸν* und das ist auch der Zweck der Fleischwerdung: **Deus factus est homo, ut homo fieret Deus** (**Athan.** ep. ad Adelph. et Orat. IV. c. Arian. **Aug.** in Joh. tract. 2. n. 15. **Chrys.** in Joh. hom. 11. in Matth. hom. 1. **Iren.** Praefat. l. I. **Cypr.** de idolor. vanit. c. 11. de orat. dominica c. [illegible] ....). In diesem Satze erhält die christliche Moral ihr oberstes Princip aus dem Dogma und ihre würdige Stellung zur Dogmatik, welche die objektive Heilsvermittlung beschäftigt, während jener die subjektive angehört. Ein weiterer Zusammenhang jener drei Mysterien liegt ferner darin, daß an die Incarnation die historische Offenbarung der Trinität sich knüpft, an die Eucharistie aber und den sie umgebenden Kreis der Sakramente die permanente Darstellung der Incarnation. Diese reichen Beziehungen enthalten den herrlichsten Stoff sowohl für die wissenschaftliche Durchbringung des Dogma, als auch für die religiöse Betrachtung und Ascese. —/

# Übersicht des Inhalts.

# Verbesserungen.

S. 17. Z. 2., S. 23. Z. 7. und S. 30. Z. 1. statt: sowol lies: sowohl
S. 36. Note 19. Z. 2. statt: peripathetischen lies: peripatetischen
S. 42. Note 15. Z. 2. ist vor *πώποτε* das Komma zu streichen.
S. 55. Note 9. Z. 7. von unten ist nach „confundirt hat“ die Parenthese zu streichen.
S. 63. Note 36. Z. 4. statt: Hecatomt. lies: Hecatont.
S. 66. Z. 4. statt: Krankheit lies: Krankheiten
S. 83. Note 36. Z. 11. von unten statt: erweist lies: erweiſt
S. 85. Note 36. Z. 4. statt: faßten lies: faßte
„ „ „ „ Z. 11. statt: c. Noct. lies: c. Noët.
S. 90. Note 6. Z. 3. von unten nach *ὄνομα* ist der Punkt über der Linie zu streichen.
S. 91. Note 7. Z. 2. statt: c. Nocturn. lies: c. Noëtum.
S. 94. Note 13. Z. 3. nach scriptum est ist Doppelpunkt zu setzen.
S. 99. Z. 16. statt: *Αὐτός* lies: *Αὐτὸς*
S. 104. Z. 10. statt: *ἰδιότηοιν* lies: *ἰδιότησιν*
S. 118. Note 1. Z. 5. statt: *σημαίνεν* lies: *σημαίνει*
S. 120. Note 13. Z. 2. nach „er“ ist in Parenthese Valentinus zu setzen.
S. 123. Z. 12. statt: Handlungen lies: Handlanger
S. 125. Note 27. Z. 6. statt: *ἀποξενώσεις* lies: *ἀποξενώσεις*
S. 128. Note 41. Z. 1. statt: *ὅτι* lies: *ὅτε*
S. 142. Note 31. Z. 8. nach *τὸ* ist das Komma zu streichen.
S. 146. Note 37. Z. 2. statt: *γενήσεως* lies: *γεννήσεως*
S. 153. Note 61. Z. 3. ist statt ; nach *τέλος* Komma zu setzen.
S. 171. Z. 19. sowie etwas später statt: *ἐνεργεῖαι* lies: *ἐνέργειαι*
S. 191. Note 182. Z. 1. statt: *Λίθον* lies: *Λίθοι*
S. 194. Note 191. Z. 4. statt: lib. 33. quaest. lies: lib. 83. quaest.
S. 202. Note 15. Z. 4. von unten statt: Isai. 48, 12. coll. 12, 11—14. lies: Isai. 48, 12. 16. 17.
„ „ „ „ „ „ „ das. statt: 49, 9. lies: 66, 9.

Andere Mängel, besonders in der bisweilen nicht ganz gleichen Orthographie und in den griechischen Accenten möge die Entfernung des Verfassers vom Druckorte, sowie der Umstand entschuldigen, daß er nicht immer selbst die Correktur vorzunehmen im Stande war.

Marc. 1. er wird euch mit dem Hl. Geiste taufen.

[illegible] ist der Vater des Monotheismus und die einzige Anbetung Gottes.

Jehova-Elohim, die Bezeichnung Gottes bei den Juden.

Die Trinitätslehre als ein Plagiat aus dem Platonismus angesehen.

Die christliche Offenbarung ist eine Mittheilung der Gedanken Gottes.

Die Lupe, welche das Mondlicht zusammenscheint.

Der Philonismus ist der Grundtypus aller häretischen Corruptionsversuche des Trinitätsdogmas.

Philo glaubt wie ein Jude und denkt wie ein Grieche.

Die Martyrer sind mit dem Bekenntnisse des dreieinigen Gottes gestorben.

Der große hl. Vater Augustinus sagt, daß wir das hochheilige Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit genießen sollen, da er spricht: „Die Sache, die wir genießen sollen, ist Vater, Sohn und hl. Geist.“

Das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist das Geheimniß aller Geheimniße.

Das einige Wesen Gottes.

Die Demuth ist eine charakteristische Accidenz.



